FETHI BENSLAMA

Ölüm Siyaseti

Cihatçı "Üst-Müslümanlar"

ÇEVİREN
ORÇUN TÜRKAY

iletişim

FETHI BENSLAMA Paris Üniversite VII'de psikanaliz ve psikopatoloji öğrenimi gördü. Paris-Diderot Üniversitesi'nde profesör ve Tunus Bilimler Akademisi üyesidir. Günümüzün önemli psikanalistlerinden biri olan Benslama, *La Nuit Briseé* (Ramsay, 1988), *Une fiction troublante* (Edition de l'Aube, 1994) ve *Le jihadisme des femmes. Pourquoi elles ont choisi Daech?* (Farhad Khosrokhavar ile birlikte, Seuil, 2017) gibi yankı uyandıran kitapların yazarıdır. Ayrıca klinik psikanaliz ve çağdaş dönem Avrupa ve İslâm konularında birçok incelemesi yayımlanmıştır. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam* (Aubier, 2002) adlı çalışması Türkçede *İslâm'ın Psikanalizi* başlığıyla (İletişim, 2005) yayımlanmıştır.

Bu eser, Institut Français kurumunun yayına destek programından yararlanmıştır.
Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français.

Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman
© 2016 Éditions du Seuil

İletişim Yayınları 2596 • Politika Dizisi 172
ISBN-13: 978-975-05-2357-1
© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ece Ziya
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

FETHI BENSLAMA

Ölüm Siyaseti

Cihatçı "Üst-Müslümanlar"

Un furieux désir de sacrifice
Le Surmusulman

ÇEVİREN *Orçun Türkay*

iletişim

Özgürlük, yaşamın zincirlerinden kurtulmak değildir; yaşamı, onun çevresini saran taşlaşmış düşlemlerden kurtarma arzusudur.

– TAHAR HADDAD (1899-1935).[1]

1 *Œuvres complètes*, 2. cilt, Tunus, Kültür ve Kültürel Mirası Koruma Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 109.

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

Köktencileşme Üstüne 13

Bir tehdit olarak köktencileşme 13

Semptom olarak köktencileşme 28

Üst-Müslüman ve Onun Aşılması 47

İslâmcılığın icadı 47

Üst-Müslüman 64

Fetva çılgınlığı: Cinsellik ve Üst-Müslüman 73

Üst-Müslümanlığın aşılması üstüne: Siyasal ayna 86

Giriş

Birçok gençte görülen kendini İslâm adına kurban etme arzusu nasıl düşünülmelidir? Onları tutup en kötüye sürükleyen nedir? Bu denemede önerdiğim yorumun ağırlık merkezini *Üst-Müslüman* olarak adlandırdığım şey oluşturuyor. Söz konusu olan, bir kavramdan ziyade üstünde düşünülmesi gereken bir mefhum. Bu açıdan bakıldığında, "Üst-Müslüman sorunu"ndan söz etmek ve bunun ortaya konmasının bugün Müslümanların başına gelen ve dünyayı sarsan şeyi ne ölçüde anlaşılır kılabileceğini görmek daha uygun olacaktır.

Üst-Müslüman [adını verdiğim] hayalet Seine-Saint-Denis'de kamu hizmetinde yürüttüğüm klinik çalışmalarım sırasında kafamda biçimlenmeye başladı. Uzun yıllar boyunca, kişileri ateşli bir inanç bina etmeye, kimlik temelli bir adalet talebini ve bunun damgalarını taşımaya, saygı ve korku uyandırma eğilimindeki hem alçakgönüllü, hem kibirli bir hareketle yücelik arayışına iten "yeterince Müslüman olmama" düşüncesinin yarattığı ıstırabın arttığını gözlemledim. Köktenci İslâmcıların söyleminin çözümlenmesin-

de *İslâm idealinin yarası*[1] bir telafi, hatta bir öç alma çağrısı olarak ifade bulduğundan, klinikle toplumsalın buluşması Üst-Müslüman figürünün belirmesini sağladı. İster bir eğilim olarak görünsün, isterse bir kişide cisimleşsin, bu figür yaklaşık yüz yıldır İslâmcılığın hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak ürettiği bir şeydir. Bu nedenle, burada Üst-Müslüman figürünün ortaya çıkışını göz önüne alarak İslâmcılığın icadına ilişkin, bugünlerde genel anlamda geçerli olan anlayıştan farklı bir okuma önerdim. Aslında İslâmcılık modern siyaset kuramlarının dilinde ifade edilirken (siyasal İslâm) sıklıkla unutulan bir şey var: Modern teknolojiden yararlansa da onun temel hedefi eskil kutsalla, kurban etme ve olma meselesiyle yeniden ilişki kuran aşırı dinî bir güç üretmektir.

Müslüman âleminin bir bölümünü kasıp kavuran savaşların birtakım yıkıcı güçleri serbest bıraktığını kanıtlamaya gerek yok, bu güçlerin dümen suyunda da tam bir vahşet tiyatrosunun aktörleri kol geziyor: kurbanlarla cellâtlar, kahramanlarla hainler, teröristlerle korku içindekiler ve bir de tüm dünyayı yangın yerine çeviren kendini kurban etme arzusuyla ilişki içinde olan, en tehlikeli aktör *şehit*.

Bununla birlikte, 20. yüzyılın başından beri Müslümanlar arasında "Müslüman olmak ne demektir?", "Onu tanımlama yetkisine kimler sahiptir?", –kadın eve kapanmayıp bedeninin görünürlüğü ataerkil cinsellik ve arzu düzenini altüst ettiğinde– "Erkek ya da kadın olmak ne demektir?" gibi temel sorunlar etrafında süregelen iç çatışma halini unutmamak gerek. İşte İslâmcılık artık hiçbir şeyin kesin olmadığı, kimliksel kaidelerin çöktüğü bir zamanda Müslüman'ın *iç düşmanı* (Freud'un ilk üst-benlik tanımı) kavramını orta-

1 Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en islam*, Fécamp, Lignes, 2014. Ayrıca "L'idéal blessé et le surmusulman", Fethi Benslama (yön.), *L'Idéal et la Cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, Fécamp, Lignes, 2015, s. 11-28.

ya attı ve bu iç düşman takıntısı da Üst-Müslüman saplantısını besleyip büyüttü.

Böylece Marx'ın sözünü ettiği "ezilenlerin iç çekişi" devri kapandı, insan öldürme edimine kendisini de dahil etmekten çekinmeyen kurban edicinin aşırı öfkesinin dönemi başladı. Bu noktada "Nefret etmeyi seviyorum, bana büyük bir güç veriyor" diyen bir gencin sözlerini anımsıyorum. Kişi *nefret sevgisini* başkalarına cömertçe sunmak isterken, neden kendisini bu sevgiden yoksun bıraksın ki? Dolayısıyla, cihatçıların "sevgiden öldürdüklerini" söylemelerine şaşırmamak gerekir belki; bu, sonuçta tutku suçunun verili ve sistemleştirilmiş bir yorumundan başka bir şey değildir. Ama şu da akılda tutulmalıdır ki, bu yalnızca tanrısal duygulanımla öldüren kişinin ileri sürdüğü bir savdır. Söz konusu olan kitlesel bir kıyım olduğunda, suçun kayıtsızca işlendiğini ileri sürmek akla daha yatkın olacaktır.

Olasılıkla, şimdinin küreselleşen dünyasının, kurulu yapıların sarsıldığı karmakarışık hali, her türden "köktencileşme"yi, en başta da her şey ve herkes açısından anlam yüklü dinsel köktencileşmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda, bu mefhumun kullanımlarının gerek söylemsel düzeneğin, gerek terörizmi önlemeyi amaçlayan güvenlik düzeneğinin temel çarkına nasıl dönüştüğü görülür.

Fransa'daki Ocak ve Kasım 2015 saldırılarından beri, "köktencileşme" terimi tüm ülkeyi pençesine alan ve dünyanın hiçbir bölgesinin muaf olmadığı bir tehdit simgesi olarak kamusal alanı ele geçirdi. Bir sözcük, bir karmaşayı tanımlamak üzere böylesi bir kapsama ulaştığında, birçoklarının yaptığı gibi onun uygunluğuna karşı çıkılabilir; ama aynı zamanda toplumbilimin bir bölümünün yapmaya çalıştığı gibi bir bilgi alanına dönüştürülmek üzere ele de alınabilir; psikanalizin göreviyse bu mefhumun ne açıdan semptomatik değer taşıyıp, ne açıdan taşımadığını incelemeye dayanır.

İşte bu kitap da bir tehdit olarak köktencileşme ile semptom olarak köktencileşmeyi birbirinden ayırarak işe başlıyor.

Bu düzlemde, zemin konusunda bilgi sahibi, yolu başka bilgi alanlarıyla da kesişen psikanalitik yaklaşım, bu deneme sayesinde bir pencere aralayarak terör eylemlerindeki ve söylemlerdeki öznelliği totalleştirici ve yadsıyıcı bir biçimde açıklayan yaklaşımların sorgulanmasını sağlayacaktır; çünkü eylemleri gerçekleştirenlerin bundan haz aldığı apaçık ortadadır. Hazzın işin içine girdiği vahşet olaylarının açıklanmasında kişinin niyet ve bilinciyle veya toplumsal etkenlerle yetinebileceğimiz yönündeki sav tam anlamıyla indirgemeci bir savdır.

Freud'un bizi durmaksızın uyardığı gibi, psikanalizin bir odaya toplanan insanlara "terapi yapmaya" dayanmadığını, ama psikanaliz kliniğinden öğrendiklerimizin uygarlaşmış insanın ve onun ahlâkının içindeki ortak uygarlık karşıtı güçlerin keşfedilmesi için bir dayanak oluşturduğunu anımsatmaya gerek yok. Buradan hareketle psike ile siyaset arasındaki zorunlu bağları ortaya koyabilir, "psike-polis" paradigması olarak tanımlanabilecek olan şiddet ve şiddet karşıtı olasılıkları düşünebiliriz.

Bu anlamda, *Üst-Müslüman* tabirinin burada Müslümanların ve uygarlıklarının karşı karşıya kaldığı tehlikenin doğası konusunda bir gösterge değeri vardır. Bu yüzden denemenin son bölümü Müslümanlar için başka bir geleceği hedefleyerek, Üst-Müslüman'ın aşılmasını konu almaktadır.

Köktencileşme Üstüne

Bir tehdit olarak köktencileşme

Dünya sahnesinde cihatçılığın ortaya çıkışı, *köktencileşme* mefhumunu terörizmin evrensel kökeni düzeyine çıkarmıştır. ABD'de gerçekleşen 11 Eylül 2001 saldırılarına dek marjinal olan bu mefhum bu olaydan sonra, gerekçeleri her ne olursa olsun, şiddet eylemi gerçekleştirebilecek kişilerin kim olduklarının saptanması ve gözetim altında tutulması açısından benimsenmiştir. Bu mefhum tehditkâr birey sıfatıyla genel bir *köktencileşmiş kişi figürünü* doğurmuş, içinde yaşadığımız döneme daha uzun zaman damgasını vuracak küresel bir şiddet ve siyaset söyleminin üretilmesine neden olmuştur. Köktencileşmiş kişilerin kim olduklarının saptanması, köktencileşmenin göstergelerini tanıyıp bir gözlem ve dil aygıtı aracılığıyla yorumlayan bir bilginin işe koşulmasını gerektirir. Gözetim altında tutmak, varoluş nedeni yıkıcı edimlerin yarattığı korku ve bu edimlerin önlenmesi olan bir güvenlik düzeneğinin var olması anlamına gelir. Köktencileşme böylece *bilgiyle korkunun birbirine eklemlendiği* hem ku-

ramsal, hem uygulamaya dayalı bir alan yaratmıştır. Sözler ve edimlerden oluşan engin bir okyanusa devasa ağlar atılmış, ava çıkılmıştır adeta. Dolaşımın ve iletişimin şimdiye dek olmadığı kadar yoğunlaştığı bir zamanda, dünyanın dört bir yanında görünmez kuşku duvarları yükselmiştir. Dünyanın genişleyip açıldığı bir dönemde yine o açıklıktan böylesine korkutucu bir tehlikenin çıkması acımasız bir çelişkidir.

2001 saldırılarından sonra doğan, gündelik yaşamın askerîleşmesi ve demokratik yapıların sarsılması tehlikesi birçok bakımdan büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Hukuk devleti ölümcül darbeler alırken geri çekilip istisnai bir yönetim biçimine boyun eğmiştir. Bu istisna durumu, terörizmin vahşiliğinin karşısına *olağanüstü hal içindeki*, başka bir deyişle sürekli aşırı tepki halindeki *devleti* koymuştur. Köktencileşmiş herkes terörist sayılmasa da teröristliğin kökeninde her zaman bir köktencileşme sürecinin olması, mefhuma korkutucu bir terör bekleme odası tasarımını kazandırmıştır. Bu yüzden köktencileşme ile gelecekte yaşanacak bir terör olayı veya terörist olmak gitgide birbirine karıştırılırken şimdiki zamanın öznelliği her an bir saldırı beklentisi içinde *tetikte olmak*, Amerikalıların dediği gibi *be alert* haline gelmiştir. Bugün Paris'te, Tunus'ta ya da Timbuktu'da, kim bir toplu taşıma aracına binip ya da halka açık alanlardan birine gidip de kendini ve yakınlarını düşünerek, her an bir patlamanın olabileceğinden tasalanarak, yanlış zamanda yanlış yerde olabileceği düşüncesinden kaynaklanan savunmasızlık kaygısına kapılmamıştır ki? Kişisel olarak bize yönelmemiş bir ölümün keyfiliğinin tehdidi altında olmak, rastlantı sonucu öldürülebilecek olmak, yalnızca bize özgü olmayacak bir ölümle karşılaşmak, işte "kör terörizm" ifadesinin önüne katıp sürüklediği adsız ölümdür bu.

Ama karşımızdaki aynı zamanda kendini sergileyen bir terörizm değil midir? Edimlerini göstermesi bir yana, vahşeti

gerçekleştirenlerin gözünden görmemizi sağlayarak, yarattığı vahşet sahnesine bizi de katmak istemektedir. Ozar-Hatorah okulundaki Yahudi çocukların katli de dahil olmak üzere, işlediği cinayetleri başına taktığı[1] bir kamerayla kaydedip, kurgulanmış görüntüleri Al Jazeera kanalına gönderen Mohammed Merah buna örnek olarak gösterilebilir. Kanal bir süre kararsız kaldıktan sonra o görüntüleri yayınlamayı reddetti. Demek ki, iletişim de terörün başka yollarla sürdürülmesini sağlayabiliyor. Ez Zevahiri'nin sloganını anımsayalım: "Medyatik cihat, mücadelenin yansıdır."[2] Artık bir saldırının olduğu yerde neredeyse her zaman bir güvenlik kamerası ya da bir cep telefonu bulunuyor; görüntüler, sağ kalanların yaşadığı sarsıntı bize yaşatılmak isteniyormuşçasına, sürekli son dakika haberi olarak iletişim araçlarınca anında yayınlanıyor. Terörün gerçekliğine açılan bu pencereler kaygının öznel anlamda daha da içe işlemesini sağlamış, travmatik boyutu güçlendirmiştir. Ölüme hükmetmeye can atanların aşırılıklarının en önemli nedenlerinden biri büyük ölçekte dehşet saçabilmeleridir.

Kör bir şiddet ve onu gösterme istencinin bir araya gelmesi, cinayeti ve intiharı bir iletişime, bir gösteriye dönüştüren yeni bir basamaktır; celladın mutlak gücünü artırır. Bundan çok da uzun sayılmayacak bir süre önce soykırımcılar arasındaki kural, suçlarını gizlemek, izleri ortadan kaldırmak, yadsımaktı. Şimdiyse söz konusu olan, kırımı görünür kılmaktır. "İslâm Devleti" (IŞİD) örgütü ve sosyal iletişim ağlarında cihat çağrısı yapan başka gruplar kendilerinin yarattığı vahşet sahnelerinin yaygınlaştırılmasını neden propagandalarının bir öğesine dönüştürüyorlar? Kuşkusuz, bir dönemin teknikleriyle o dönemde gerçekleşen kitle kıyımları arasında sıkı bir ilişki var-

1 Buna GoPro kamera deniyor, spor performanslarında kullanılıyor.

2 Eymen ez Zevahiri El Kaide'nin baş ideologu ve örgütte Bin Ladin'den sonra ikinci adamdır.

dır; ama amaçları bilmeden araçların olumsallığıyla yetinmek günümüzdeki dinsel terörizmin ereklerini anlamamak olur. Bu terör, beşeri adalet karşısında cezalandırılamayacağı düşüncesini doğrulamak için hiçbir şeyden çekinmeyen, istediğine kötülük edebilecek yıkıcı bir güç sergilemek istiyor. Bu terörü gerçekleştirenler yalnızca adaletini uyguladıklarını ileri sürdükleri Tanrı'nın huzurunda yargılanabilecekleri için, idam ettiklerini, boğazladıklarını, çarmıha gerdiklerini, organlarını kestiklerini, yaktıklarını, taşa tuttuklarını çekinmeden, acımadan, açıkça gösteriyorlar. Onların kollarıyla hareket edenin bizzat Tanrı olduğunu göstermek için kötülüklerini "Allahuekber" diye bağırarak yapıyor, böylece hiçbir şeyin kendileri için olanaksız olmadığını gösterip insanları da buna inandırmaya çalışıyorlar. Tanrı, insanların ellerinde bir canlıya dönüşünce, Dostoyevski'nin Baba Karamozov'a söylettiği şeyin tersine[3] her şey onlara olanaklı görünüyor. Sosyal ağlardaki gençlerin tanıklıkları bu tüyler ürpertici görüntülerin onları ne denli büyülediğini, hatta mutlak kurtuluş, yargılama olmaksızın tanrısal adaletin tecellisi, Cennet vaadi gibi düşlemlerini terörde gerçekleştirmek amacıyla dizginlerinden kurtulan zihinlerini erotomanyak tepkilerle kışkırttığını ortaya koyuyor; öyle ki öldürme onların gözünde bir erdeme dönüşüyor. Korku uyandıracak kişileri kendine çekmek için korkusuz olmak gerek, işte görmeyle inanmanın dehşette birleşmesinin çekiciliği bundan kaynaklanıyor.

Bununla birlikte, kör şiddet düşüncesini göreceleştirmek yerinde olacaktır. Şiddet eğer kurbanlar katillerin gözünde birer "kişi" değil de, yalnızca parçalanıp cesede dönüştü-

---

3 "Tanrı öldüyse, her şeye izin vardır." Jacques Lacan bu tümceye birçok kez karşı çıkmış, onu tersten ele almıştır: "Tanrı öldü, artık hiçbir şeye izin yok." Bu da Tanrı'nın olmadığı bir dünyada, yasaklayan ya da izin veren Öteki'nin olmadığı, insanın kendi arzusuna, dolayısıyla suçluluğuna teslim olduğu, bu nedenle de kendine en sert yasakları dayattığı anlamına gelir (Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, s. 130).

rülmesi gereken canlılar olarak görülüyorsa kör bir şiddettir; ama bir kıyım *Charlie Hebdo*'nun binasında, Bardo Müzesi'nde, Bataclan'da, bir Yahudi okulunda, bir Şii ya da Sünni camisinde olunca, orada bulunanlar bulundukları yerle bağlantılı nitelikleri yüzünden öldürülmüşlerdir: *Yaptıkları şeyden ötürü değil, oldukları şeyden ötürü öldürüldüler* (Hannah Arendt). Bu da Richard Rechtman'ın 13 Kasım'daki Paris saldırılarının ardından anımsattığı gibi,[4] eylemlerin soykırımla ilişkili özelliğini belirleyen şeydir. Herkesi ortadan kaldırdıkları, ama öldürdükleri kişilerin öyle herhangi birileri olmadığı söylenebilir neredeyse. Onlar insanları olmadıkları ve oldukları şeyden dolayı öldürürler: Terörizm *her şeyin toptan yok edilmesi*'dir (*omnicide*).

Terörizmin dolambaçlarını izlemenin ve karakterini belirlemenin güçlüğü, özünde onun tehditlerini de oluşturmaktadır, çünkü mantığı kurnazdır ve durmaksızın başka bir şeye dönüşür. Terörün tarihi, cinayetlerin doğrulanmasının bir sürü vaka temelli yorumuyla doludur. Bir zamanlar Fransız Devrimi'nin arılığını korumak için devlet gücünün uyguladığı şiddeti tanımlarken, sonunda tersini, baskıcı devlete karşı şiddete başvuran mücadeleyi adlandırır olmuştur. Yöneticileri birtakım isteklere boyun eğdirmek için sivil insanlara karşı terörizmin kullanılması dönem dönem yinelenen bir olgudur. Ama sömürgecilikten kurtuluş hareketlerinin durumuna bakıldığında, amaç ulusal bağımsızlığın kazanılmasıyken, El Kaide'nin amacı, benzer herhangi bir yararcı siyasal erekliliğe karşılık gelmez. Aynı kişiler Afganistan'da eskiden "özgürlük savaşçıları"yken, herhangi bir bölgesel iktidarı değil, ABD'nin gücünün sarsılmasını hedefleyen, dünya çapındaki bir kutsal terörün, cihadın[5] yandaşları

4 Richard Rechtman, "La violence de l'organisation État islamique est génocidaire", *Le Monde*, 27 Kasım 2015.

5 Gilles Kepel, *Jihad*, Gallimard, Paris, 2002, "Folio actuel", 2003.

olmuşlardır. Direnişçinin teröriste dönüşmesinin ve tersinin kökeninde, bakış açılarına ve koşullara göre değişen bir biçimde, şiddetin ahlâki belirsizliği yatmaktadır. Birçok terörist, milletler topluluğunca saygıyla dinlenen devlet başkanlarına dönüşmüştür. El Kaide'den IŞİD'e, cihatçılık gözlerimizin önünde bir değişim geçirmiştir; terör artık bir "İslâm Devleti"nin kurulmasına ve ideal site ütopyasına hizmet ediyor. Kuramcılarına bakılırsa cihatçılık, sonrasında şeriat temeli üstünde "vahşiliği yönetmek"[6] üzere, öncelikle karmaşa ekilmesi gereken bir aşamadan geçmelidir.

Savaşla terörizm arasında bir fark var mı? 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında Jacques Derrida ile Jürgen Habermas arasında yaşanan tartışmanın[7] ucu hâlâ açık ve savaşçıların statüsü gibi her seçeneğin etik ve adli sonuçları nedeniyle düzenli olarak yeniden ele alınıyor. Söz konusu olan, Farhad Khosrokhavar'ın[8] sözleriyle, "düşük yoğunluklu savaş" olarak nitelendirilebilecek bir savaş biçimi midir, yoksa Frédéric Gros'nun[9] söylediği gibi "yaygın bir savaş" mı? Burada hepsine değinemeyeceğim bu problem yığını arasında öne sürülecek sorulardan biri, şiddetin meşruluğu ve sınırlarıyla ilgilidir. Örneğin, Étienne Balibar'ın Marksizm konusunda söylediği gibi, "şiddetin şiddetle ortadan kaldırılması olarak" devrimci perspektifte, adalet adına şiddetin sürdürülmesi sonuçta bizzat adaletin kendisini yok eder.[10] Sorun hukuk ve şiddet karşıtlığına indirgenemez, çünkü bir yan-

---

6 Ebubekir Naci (takma ad), *İdare üt-Tevhiş*, 2004. 2009'da yapılan Fransızca çeviri kötüdür, İngilizce çevirisi daha iyidir: *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*, azelin.files.wordpress.com, 2006.

7 Jacques Derrida ve Jürgen Habermas, *Le "Concept" du 11 septembre. Dialogue avec Giovanna Borradori*, Galilée, Paris, 2004.

8 Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Éditions MSH, Paris, 2014.

9 Frédéric Gros, "La guerre diffuse et ses pièges", *Le 1*, 85. sayı, 2 Aralık 2015.

10 Étienne Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris, 2010, s. 27. [*Şiddet ve Medenilik*, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014].

dan hukukun temelinde şiddet vardır ve hukuk da şiddet tekeliyle korunur. Bunlar Freud'un Einstein'la yazışmalarında, savaş konusunda yaptığı çözümlemede kullandığı sözcüklerdir.[11] Öte yandan, "mitik şiddet"le "tanrısal şiddet"in birbirinden ayrılmasını öneren Walter Benjamin'in[12] görüş açısına göre, tanrısal şiddet hukuk mantığının dışında kalır. Onun özelliği, kurbanı gerektiren mitik şiddetin tersine kurban etmeyi kabul etmek olabilir.[13] Bu açıdan bakıldığında, "İslâm Devleti"nin ileri sürdüğünün tersine, onun buyurup çarpıcı biçimde uyguladığı şiddet daha çok mitik türle ilişkilidir.

Kaynak olarak Fransız Devrimi'nin[14] gerek gerisinde, gerek ötesinde tarihsel bir derinliği olan sorunsal terörizm ağının yoğunluğuna köktencileşme mefhumu yeni ne katmıştır? Terörizmi uzun zamandır inceleyen toplumsal bilimler, köktencileşme mefhumuna ideolojik şiddet araştırmasında bir geçerlik kazandırmak için yoğun biçimde yatırım yapmışlardır. Bu bilimsel meşrulaştırma, kamu güvenliği bahsiyle ve iletişim araçlarıyla bir araya gelmese, köktencileşme bugünkü konumuna erişemeyebilirdi: Oysa o şimdi 2014'ten beri Fransa'da ve birçok ülkede olduğu gibi, stratejik bir devlet düzeneğine bağlı zengin bir bilgi ve söylem alanında yer almaktadır.

Toplumbilimci ve insanbilimci Farhad Khosrokhavar'a göre, köktencileşme mefhumunun toplumbilime kattığı şey, bu mefhumun terörizme yaklaşımını tamamlayan bir bakış açısı

---

11 Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?* (1932), *Œuvres complètes*, 19. cilt, PUF, Paris, 1995, s. 67-81.

12 Walter Benjamin, *Critique de la violence* (1920), *Œuvres complètes*, 1. cilt, Gallimard, Paris, "Folio Essais", 2000, s. 210-243. [*Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Z. Direk, E. Göztepe, Metis, İstanbul, 2014].

13 Bkz. Freud'la Benjamin arasında Alain Vanier'nin önerdiği çapraz inceleme, "Droit et violence", *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, 18. sayı, 2003, s. 101-114.

14 Gilles Ferragu, *Histoire du terrorisme*, Perrin, Paris, 2014.

değişikliğidir. Önceleri toplumbilimin terörizme yaklaşımı, ideolojik şiddeti kullanan gruplar ve bu şiddetin siyasal ve toplumsal anlamının incelenmesini merkeze alıyordu. Köktencileşme mefhumuysa bireylerin, öznelliklerinin, izledikleri yolların, katıldıkları gruplardaki etkileşimlerin göz önüne alınmasını sağlamıştır. Asla ansızın bir dönüşümün gerçekleşmediği, az çok uzun bir zamanda bir değişimin yaşandığı, kişileri şiddete sürükleyen bireysel güzergâhların *süreçlerini* ele alan bir yaklaşım gündeme gelmiştir.[15] Bugün toplumbilim çalışmalarında İslâmcılık merkezde olmasına karşın, bu yaklaşım başka ideolojilerle de ilgilenir. Yalnızca iki olguyu anarsak, Fransa'daki Doğrudan Eylem ya da Almanya'daki Kızıl Ordu Fraksiyonu gibi hareketlerin aktörlerinin geçmişe yönelik biçimde incelenmesini sağlamıştır. Hareketler arasında karşılaştırmalı yöntem, bir yanda şiddet içermeyen köktencileşme ile şiddet içeren köktencileşme arasında, öte yanda uzamda ve zamanda benzerliklerin ve farkların incelenmesine izin verir. Amaç köktencileşmeyi tanımlayan biçimsel ölçütler ortaya çıkarmaktır; sözgelimi Isabelle Sommier'nin[16] çalışmaları, köktencileşmenin oluşumunu üç değişkenin bir araya gelmesine oturtur: toplumsal ve ideolojik bağlam, bireysel ve öznel güzergâh, bugün İnternet sayesinde ulaşılması kolaylaşan köktenci bir gruba katılım. Bunun sonucunda, "Neden?" sorusuna verilen yanıtlar çeşitli çalışmalarda kesin bir uygunluk sergilemediği için bu sorudan vazgeçilir. Artık öncelik tanınan soru, süreç analizine uyan "Nasıl?" sorusudur. Xavier Crettiez'de,[17] "yüksek riskli eylem-

---

15 *A.g.y.*

16 Isabelle Sommier, "Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture", *Liens social et Politiques*, 68. sayı, 2012, s. 15-35.

17 Xavier Crettiez, "'*High rish activism*': essai sur le processus de radicalisation violente", *Pôle Sud*, 34. sayı, Haziran 2011, s. 45-60 ve 35. sayı, Aralık 2011, s. 99-112.

ciliğe" bireysel angajmanın tüm nedenleri söz konusu edilir ve bunlar da birbirine eklenen üç öğeye göre ele alınır: teşvik edici etkenler, bilişsel mekanizmalar ve söz konusu kişinin geçirdiği dönüşüm süreçleri. Burada köktencileşen kişinin *kariyeri* yararına profil mefhumundan bütünüyle vazgeçilir. Buna karşılık, Fransa'da Gilles Kepel'in cihat üstüne çalışmaları, kuramsal "köktencileşme" çerçevesinde yer almazlar; ayrıca o, köktencileşmeyi cihatçılık olayının genelliği içinde sulandırılan ve cihatın özgüllüğünün düşünülmesini yasaklayan "bir önbilgi" (Émile Durkheim) olarak görür.[18]

Bu çalışmaların büyük çoğunluğu köktencileşmedeki psikolojik ve bundan dolayı da psikopatolojik boyutu göz önüne almaz; onu olay olarak, öznenin bilincine ve istencine bağlı bir olgu olarak görür, bu da bilinçdışı boyutunun dışlanmasına neden olur. Ama bu durum Farhad Khosrokhavar için geçerli değildir; ona göre İslâmcı köktencileşmenin bugün büründüğü biçim "bütünüyle öznel boyutun gittikçe daha çok önem kazandığı"nın saptanmasını gerektirmektedir; dolayısıyla o "psikolojik kırılganlığın" hesaba katılmasına, yalnızca "psiko-antropolojik" bir bakış açısıyla ele alınabilecek angajmanın simgesel boyutunu vurgulamaya çağrı yapar.[19] Hapishanede yaptığı araştırmalarda, köktencileşmiş tutukluların % 40'ından fazlasında, hatta kimi durumlarda daha da çoğunda psikopatolojik boyuta rastlandığını saptar.[20]

Köktencileşme mefhumu "psi-" önekli alanlarda çalışma yapanlar arasında (psikiyatrlar, psikologlar, psikanalistler) çok geç yer almaya başlamıştır. Benim bildiğim kadarıyla, bu konuda Fransa'da klinik tedavi uzmanları arasındaki

18 Gilles Kepel ve Bernard Rougier, "'Radicalisations' et 'islamophobie': le roi est nu", *Libération*, 15 Mart 2016.

19 *Radicalisation*, *a.g.y.*, s. 16.

20 Farhad Khosrokhavar, "Radicalization in Prison: The French Case", *Politics, Religion & Ideology*, 14. cilt, 2. sayı, 2013, s. 284-306.

ilk toplantı ancak Mart 2015'te yapıldı. Toplantının sonunda, [bildirgelerin yayımlandığı kitabın önsözünde] belirttiğim gibi, köktencileşme mefhumuna sakınarak yaklaşan bir yayın ortaya çıktı.[21] Toplum bilimleriyle arada böyle bir farkın olmasının birçok nedeni var. Bir yanda, "psi-"lerin toplumsal ve siyasal sorunların psikolojikleştirilmesine, ayrıca ideolojilerin ve inançların psikopatolojik olaylara tercüme edilmesine sıcak bakmaması vardır. Bir düşünce sisteminin benimsenmesi ve inanma, ruhsal yaşamın olağan bir durumudur ve ideolojisi, inancı olmayan bir insanlığı düşünmek, en üst noktasını bilimcilikte bulabileceğimiz tehlikeli bir ütopyadır. Öte yandan, toplumsal bir olgunun ortaya çıkışı ile onun semptomatik biçimlerde ifade bulan bireysel patolojik yan etkilerinin ortaya çıkışı arasında belli bir zaman bulunur çoğunlukla. Ayrıca, Amerikalı psikiyatr Marc Sageman'in 2004'te yayımlanan[22] ve cihatçılarda psikolojik bozuklukları dışlayan çalışmalarının da büyük olasılıkla *aşırıcı angajman süreçlerinde ruhsal yaşamın bir biçimde yadsınması*nın yerleşmesinde etkisi olmuştur. Marc Sageman'in savı bence birçok nedenden ötürü göreceleştirilmelidir. Bu nedenlerden ilki, cihatçıların yaşamöykülerinin, sorgu ve mahkeme raporlarının incelenmesi, ayrıca bu belgelerden seçilmiş öğeleri birleştiren bir istatistik sistemini temel alan yönteminde yatmaktadır. Psişik açıdan anlamlı açıklamaları ortadan kaldırmış olabileceğinden kuşkulanabileceğimiz bir yaklaşımdır bu. Bir sonraki alt başlıkta döneceğim bir başka neden de *aşırıcılık-sonrası yanılsama* olarak adlandırdığım ve aşırıcı olmuş kişinin aşırıcı düşünceleri benimsemeden önce ve benimsedikten sonra aynı olmadığını söyleyerek özetleyebileceğim şeyde yatmaktadır. Sonuçta, İslâmcı köktencileşmenin doğası 2005'ten başlayarak İnternet'te

---

21 Fethi Benslama (yön.), *L'Idéal et la Cruauté*, *a.g.y.*

22 Marc Sageman, *Le Vrai Visage des terroristes*, Denoël, Paris, 2005.

yaygınlaşmasından sonra değişmiş olabilir: Bir kitle ürününe dönüşünce, Farhad Khosrokhavar'ın sözleriyle söylersek, "bireysel vahşileşme"nin[23] önü açılmış, bu etki de ideolojik dağar ve çerçeveyi zayıflatmış, en sonunda da yoldan çıkmış kimi öznelliklerin dengesizliklerine daha çok yer açılmıştır.

Fransa'da devlet aygıtının köktencileşme mefhumuna nasıl el attığına bakarsak, öncelikle bunu ancak köktencileşmenin görünümleri bir salgın boyutuna vardığında açıkça yaptığını görmemiz gerekir. Gilles Kepel'e göre, yeni bir cihatçı kuşağının meydana çıkışı ile tehdidin algılanması arasında geçen sürede geç kalınmış gibidir. Oysa bu tehdit daha 2005'te Paris'in kuzeyindeki yörekentlerdeki ayaklanmalardan beri ve terörizmin Avrupa toprakları üzerindeki, cihat kuramcılarından biri olan Ebu Musab es-Suri'nin İnternet'e konmuş bin altı yüz sayfalık bir yazıda dile getirdiği[24] yeni stratejisinin de etkisiyle kuluçka dönemine girmiştir. Bu strateji, bölgesel hiyerarşik örgütlenmelerden vazgeçip, öndersiz sayılabilecek, merkezsizleştirilmiş, İnternet'i kullanan ve özellikle bireysel terörizme odaklanan küresel bir cihat yaklaşımını över. Amacı Müslümanlar ile onların ikinci yurtları arasındaki düşmanlığı kışkırtmak ve Batı'nın yumuşak karnı olarak görülen Avrupa'yı istikrarsızlaştırmaktır. G. Kepel şöyle yazar: "İstihbarat servisleri [üçüncü cihatçı kuşağının] ifade ettiği, sosyal ağlar sayesinde taşınan yabancı bir İslâmcı ideoloji ve köktencileşmiş Fransız Selefiliğinin yeni siyasal toplumbilimi arasındaki kaynaşmayı önceden kestiremediler."[25]

Hükümetin köktencileşmeye karşı mücadele planı Nisan 2014'te başladı. Plan şiddetli bir köktencileşme süreci için-

23 *Radicalisation*, *a.g.y.*, s. 16.

24 *The Global Islamic Resistance Call* (İngilizce çeviri), archive.org.

25 Gilles Kepel, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Gallimard, Paris, 2015, s. 24.

de olduğu saptanan kişilerle ailelerinin gözetim altına alınması için, köktencileşmeye kayma tehlikelerine ilişkin ailelerin bilgilendirilmesine, terörist örgütlerin söylemine karşı bir söylem oluşturulmasına ve bölgesel düzlemde, merkezî olmayan bir düzeneğin kurulmasına dayanır.[26] Bu bölgesel düzenekler güvenlik ve adalet hizmetlerinden, toplumsal-eğitsel çalışma yapan görevlilerden, psikologlardan ve psikiyatrlardan oluşur; bunların görevi köktencileştiği bildirilen kişiyi ailesiyle birlikte gözetim altında tutmaktır.

Köktencileşenlerin saptanması işine gelince, bu bir yandan istihbarat servislerinin alışılagelen görevlerinin kapsamındadır; öte yandan da bir telefon platformu üstünden ailelerden, yakınlardan, çeşitli kurumlarda ve derneklerde çalışan kişilerden gelecek ihbarları toplamak üzere kurulmuş Ulusal Yardım ve Köktencileşmenin Önlenmesi Merkezi'nin (CNAPR) sorumluluğundadır. Temelde ihbarın göz önüne alınması din değiştirmenin, kaba sofu bir İslâm'ın benimsenmesinin ve bireylerin tehlikeli hale gelebilecekleri durumların birbirinden ayrılmasına dayanır. Aradaki farkı bulmak, her vakayı ayrı ayrı dinleyip bunları köktencileşmeye kayma göstergelerine göre değerlendiren istihbarat çalışanlarına düşer. Bu göstergelerin listesi incelendiğinde,[27] ayrıntılı ve yoğun *bir köktencileşme göstergebilimi*nin oluşturulduğu görülür; bu göstergebilim bir kişinin yaşamındaki aşırı İslâmcılık söyleminin, tutumlarının, yaşam biçimlerinin benimsenmesi gibi önemli bir kırılmaya işaret edebilecek belirtilerin hepsini kat eden beş alanı temel alır. Alanlar birçok alt gruba ayrılır; belirtiler güçlü ve zayıf işaretler biçiminde

---

26 Suçları Önleme Bakanlıklararası Kurulu (CIPD) Genel Sekreteri, Vali Pierre N'Gahane bu planı yazdığı bir makalede ortaya koymuştur ("Prévention de la radicalisation: le modèle français de prise en charge des familles", *Cahiers de la sécurité et de la justice*, 4. Dönem, 2014, s. 284-287).

27 Bkz. "Prévenir la radicalisation. Synthèse des indicateurs de basculement", www.interieur.gouv.fr, 26 Kasım 2015.

sınıflandırılır. Hiç kuşkusuz burada söz konusu olan, tehdidi süzgeçten geçirip ona engel olmayı hedefleyen bir köktencileşme göstergeleri imparatorluğunun ortaya çıkışıdır.

Çok kısa bir süre içinde ihbar sayısının arttığı görülecektir; bunlar arasından köktencileşmiş kişi profiline uyan bireylerin belirlenmesi gerekecektir. Ocak 2015'te 1.000 ihbar vardır; Haziran 2015'te sayı 4.500'e, Şubat 2016'da 8.250'ye çıkar. Bu hızlı artış kurumsal aktörlerle aileleri tepkili olmaya iten Ocak ve Kasım 2015 saldırılarının yarattığı bağlamdan kaynaklanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, ihbarların yarısı aile üyelerinden ya da yakınlardan gelmiştir ve bazıları yersiz olabilir. Kolayca tahmin edileceği gibi, bu kadar çok ihbarın birikmesi, güvenlik servislerinin onları değerlendirmesi açısından büyük sorunlar doğurmuştur. Uygulamada "köktencileşme" denen şeyin temeli konusunda, bu *big data*'nın neleri kapsadığını tam olarak bilmiyoruz. Bu konu üzerinde disiplinlerarası birçok çalışma yapılması gerekiyor.

Bununla birlikte, milletvekili Sébastien Pietrasanta'nın Haziran 2015'te yayımlanan raporu,[28] söz konusu topluluğa ilişkin 2016'da da hâlâ geçerli görünen birtakım özellikleri ortaya koymuştur: Bunların % 25'i ergin değildir; % 35'i kadındır; % 40'ı sonradan Müslüman olmuştur (din değiştirenler bir savaş alanına gidenlerin % 50'sini oluşturur). *Topluluğun üçte ikisi 15-25 yaş arasındadır*. Köktencileşme konusundan savaş alanlarında çarpışmaya geçilirse, rapor 700 gencin bu alanlara gittiğini göstermektedir; bunların ise 220'si Fransa'ya geri dönmüştür. Cihatçı ağlarına karışan kişilerin sayısı 1.800 olarak verilir. Bu verilere göre, uyrukları cihatçılığa katkı sağlayan Batı Avrupa ülkeleri arasında Fransa birinci sıradadır. Öte yandan Europol, Irak'taki, özel-

28 Sébastien Pietrasanta, *La Déradicalisation, outil de lutte contre le terrorisme*, www.ladocumentationfrancaise.fr, Haziran 2015.

likle de Suriye'deki 20.000 yabancı arasında Avrupalı savaşçıların sayısının 5.000 olduğunu tahmin etmektedir.

Cihat adaylarının yaşları gitgide daha da küçülmektedir; bunlar arasında her toplumsal sınıfın üyelerine rastlanır; çoğu, güvenlik birimlerinin kayıtlarında bulunmayan kişilerdir. İslâm'la İlintili Mezhepçi Sapmayı Önleme Merkezi'nin (CPDSI) yaptığı bir araştırmaya göre,[29] merkeze kabul edilen 160 ailede, gençlerin % 60'ı orta sınıftan, % 30'u alt sınıftan (ya da en düşük gelirlilerden), % 10'uysa varlıklı kesimden gelmektedir.

Bu son rakamlar, köktencileşmiş kişilerin hepsini temsil etmese de, Terörle Mücadele Koordinasyon Birimi'nin (UCLAT) de doğruladığı bir gerçeğe işaret eder: Köktencileşme artık alt sınıflara ve yörekentlere özgü bir şey olmaktan çıkmıştır. Aslında Suriye'deki savaşın genele yayılmasından ve "İslâm Devleti"nin ortaya çıkmasından beri, olayın kapsamı orta sınıfı da içerecek biçimde genişlemiştir. Bu başka Avrupa ve Akdeniz ülkeleri için de geçerlidir.

Pietrasanta'nın raporuna göre, bu topluluk arasında tanrıtanımazlar ve göçmen olmayan gençler de vardır. Ayrıca gittikçe artan sayıda aile ve kadın, ülkeden ayrılmaktadır; bu da cihatçılık açısından yeni bir şeydir: İnsanlar kendilerine bir yaşam ve aile kurmak için Suriye'ye gitmektedir. "İslâm Devleti" tasarısı Müslüman ailelerden olmayan kimi gençlere de çekici gelmektedir. El Kaide'yle karşılaştırıldığında, ideal bir İslâm ülkesi ütopyasının ortaya çıkmasıyla bağıntılı olarak, köktencileşme açısından yeni bir durumdur bu.

Dolayısıyla, bu verilerde bir çeşitlilik gözlemlenmekte, bu da köktencileşmiş kişiler ya da cihatçı adayları bakımın-

29 Dounia Bouzar, Christophe Caupenne ve Sulayman Valsan, "La métamorphose opérée chez le jeune par les nouveaux discours terroristes", www.bouzar-expertises.fr, Kasım 2014.

dan profil, özellikle de "standart profil" oluşturulmasını son derece güçleştirmektedir. Söz konusu olan, toplumbilimsel açıdan heterojen bir kümedir; bu nedenle köktencileşme güzergâhlarında ve süreçlerinde yinelenen öğeleri ortaya çıkarmaktan öteye gidilememektedir.

Buna karşılık, bu tabloda en çok göze çarpan öğe –üçte ikinin 15 ile 25 yaş arasında olması– çok önemli bir olgudur. İhbar edilenlerin büyük bölümünün gerek ergenlerden, *gerek ergenlikten geçişin uzayabileceği ve uzun süreli bir bunalım durumu sergileyebileceği askıya alınmış alanda bulunan genç yetişkinlerden* oluştuğunu gösterir.

Bu gençlerin başlarda "köktencileşme sürecini geri çevirme" (deradikalizasyon) olarak adlandırılan amaç için gözetim altına alınması işini yine bölgesel planda, ama Suçları Önleme Bakanlıklararası Kurulu'nun (CIPD) desteğiyle hükümet başlatmış, bu girişim sonucunda elimizde onlara ilişkin güvenilir bilgi bulunmayan çeşitli deneyler gerçekleştirilmiştir. Bunu söylerken daha doğru dürüst ortaya konmamış, hatta hiç sorulmamış sorulara doğru yanıtları bulduklarını ileri sürenlerin o her zamanki palavralarını bir kenara koyuyorum; onlar bir devletin "köktencileşme" olarak adlandırılan şeye karşı almak zorunda olduğu güvenlik önlemleri ile söz konusu süreci tersine çevirdiği varsayılan o "de" önekinin büyüsünden çok daha karmaşık, çok daha zorlu "insan" gerçekliğini birbirine karıştırmaktadırlar. Dolayısıyla, Spinoza'nın "Köpek kavramı havlamaz" sözü hâlâ geçerlidir. "Deradikalizasyon" sözcüğünün yerine "beyin yıkamadan kurtarma" [*désendoctrinement*] kalıbı getirilerek kendini beğenmişliğin ifadeden silinebileceği sanılmıştır, ama bugün devlet esas olarak "topluma kazandırma ve yurttaşlık" merkezleri tasarısıyla kamu güvenliği yöneliminin yanında ikinci bir yönelim uyarınca, yani toplumsal ve siyasal boyutu hesaba katarak duruma yeniden el atmıştır. Şu anda, yal-

nızca bir niyet söz konusudur; bunların gelecekte ne kadar etkili olacağını ise henüz bilmiyoruz.

Semptom olarak köktencileşme

Köktencileşme sözcüğü, yalnızca göstergebilimsel ve güvenlikle ilgili açılardan değil semptomatik bir değer de taşıyabiliyorsa, ben onu tam olarak *köke* işaret eden sözcük kökünden hareketle ele alacağım. Paris'in kuzeyindeki bir yörekentte, kamu hizmetindeki klinik çalışmalarımda[30] karşılaştığım, birdenbire aşırı İslâmcı bir söylem ve yaşam biçimi benimseyen kişiler, dünyaya kök salamadıklarından cennete *kök salma* ya da *yeniden kök salma* arzusuyla hatta telaşıyla hareket ediyorlardı. Çünkü içinde yaşadıkları dünya üzerindeki her şey, aile öyküleri, kentin manzarası, onlara sunulan imge, ufku görünmeyen gelecekleri, tümüyle köksüzleşmeye tanıklık ediyordu. Bu anlamda, köktencileşme artık kökü olmayan ya da kendilerini öyle gören kişilerde bir kök salma arzusunun semptomu olarak görülebilir.

Ben 1980'li yılların ortasında işe başladığımda, o dönemde söylendiği biçimiyle entegrist vakalarına çok seyrek rastlanıyordu. 1990'da, Birinci Körfez Savaşı'ndan sonra, önce gençlerin Müslümanlaşması olayı başladı, sonra Cezayir İç Savaşı (1992) ve Ortadoğu'daki savaşlarla yakından ilişkili olarak yoğunlaştı. Köktencileşme terimi aşırı dindarlığın sözcük dağarında daha bulunmuyordu. Entegrizm, fanatizm, fundamentalizm, prozelitizm gibi sözcükler kullanılıyordu. Bense ara sıra bu aşırı uyarılmış gençlere, sözcüğün Tanrı'nın kişinin içinde olması anlamına gelen kökeninden hareketle (*en* ve *theos*) *enthousiastes* (taşkınlar) diyordum. Bu adlandırmayı, takip ettiğim birçok gençte birden tanık olduğum bir şeyden ötürü yapmıştım: Kendilerindeki dinsel atı-

30 Seine-Saint-Denis'deki bir çocuk esirgeme servisi.

lımın öncesinde duyarsızlaştıkları, kendilerini küçük gördükleri, yetersizlik, utanç duygularına kapıldıkları, kendilerini "değersiz" buldukları, kısacası bir psikanalistin, Francis Pasche'ın "aşağılık bunalımı" olarak tanımladığı şeye[31] uyan bir varoluş sancısı yaşadıkları bir süreçten geçmişlerdi. Dinle karşılaşma gerçekleşince, özseverlik tavan yapar; özne artık ücra bir yerdeki toplu konutlarda, daracık, leş gibi bir dairede oturmaz, artık yersiz yurtsuzluğun sessizliğinde yolunu şaşırmaz, o aşkınlığın en üst katına yerleşip, aşağısındaki insanları acıyarak, biraz da küçümseyerek izler.

Bununla birlikte, dışarıdaki manzara ya da çevre, coşku verici kök salmayı, kişiye bir zemin bahşeden o yükselişi açıklamaya yetmez, bir başka koşul daha gerekir: Ergenlikten geçiş sürecinde (bu daha sonra da göreceğimiz gibi uzun ve geciken bir süreç olabilir) öznenin *varlığının sürekliliğini tehdit eden* ve içinde birdenbire yitip gidebileceği denli büyük bir çatlak ortaya çıkar. Dolayısıyla, onun üstünden atlaması ya da bu durumda ayaklarının altında açılan uçurumu geçmek için, "kurtarıcı" olarak nitelendirilebilecek bir tahta parçasına tutunması gerekir. Hiç kuşku yok ki, tehdidin olduğu noktada cennete kök salma, coşkunun da tanıklık ettiği bir haz yaratır. *İşte bir semptom olarak köktencileşmeden de ancak bu açıdan bakıldığında söz edilebilir*. Anlam vardır elbette; psikanaliz de insanın yaşadığı sıkıntıların ve arayışların merkezinde anlam talebi olduğunu kabul eder; *ama semptomda, anlam hazla birleşir*; bu aşırılık, kişiyi basit hazzın ötesine geçip acıya, hatta kendi kendini yok etmeye sürükleyebilir. Varlığın sürekliliğini tehdit eden çatlağa, demek ki anlamsızlığa ya da anlamın kanayan yarasına gelince, bu hiç algılanmayabilir ve öznenin inişli çıkışlı yaşamında, ailesiyle olan bozulmuş ilişkilerinde ya da ailenin gizli sak-

---

31 Francis Pasche, "De la dépression", *Revue française de psychanalyse*, 27. cilt, n° 2-3, 1963, s. 191-222.

lı yaşadığı, çocuğunsa farkında olmaksızın taşıdığı bir acıda, birçok travmatik biçime bürünebilir. Aşırı dindar söylem ve tutumlara başvuru (aşırıcılık), parçalanmış ya da parçalanma tehdidi altındaki bir yaşama (yüce) bir *varlık* kazandırılmasını sağlayan bir işlemin gerçekleştirilmesine izin verir. Eğreti bir yaşama bu şekilde bir varlık bağışlanması, her ne görünüm altında karşımıza çıkarsa çıksın, dindarlığın esas kaynağıdır. Sorun, eğretiliğin yoğunluğuyla ve tehlikeyi örtbas etmek için harekete geçirilmesi gereken varlığın gücüyle ilgilidir. Tanrı'nın, bir ata aracılığıyla cisimleşmiş olsun ya da olmasın, gerekli olduğu o zaman ortaya çıkar. Bu noktada, fiziksel ya da simgesel olarak yerle bir edilen dış manzara ya da çevrenin, psişik eğretiliğe bir gerçeklik boyutu kazandırsa bile tek belirleyici öğe olmadığını sezeriz. Kulağa basmakalıp bir söz gibi gelebilir; ama kentin dışına sürülmüş tüm bu insanların aşırı bir kök salma derdinde olmadığını anımsatmak gerekir; ayrıca, çok düzenli bir çerçeve dahilinde yaşamak da kişiyi zihin karışıklığından korumaz. [Köktencileşenler arasında] orta ya da üst sınıftan insanların sayısının artması, köktencileşme seçiminin artık daha çok ruhsal gerçekliğin çerçevesiyle bağlantılı koşullarla ilgili olduğunu gösterir.

Bu değişkenlerden hareketle –jeopolitik bağlam, toplumsal manzara, ruhsal biçimleniş, bunlara bir de kuşkusuz rastlantısal karşılaşmaları ve bir gruba dahil olmayı eklemek gerekir– semptom olarak köktencileşme çok belirleyicili bir yoğunlaşma olarak görülebilir. Birtakım öğeler yinelense de köktencileşmenin kendini ne zaman ve nasıl gösterdiği sorusunun yanıtı her vakada değişir. Bu yüzden, bir önceki altbaşlıkta sergilenen veriler bizi klinik yaklaşımı göz önünde bulunduran bir okumaya sürükleyebilir: *köktencileşen kişilerin üçte ikisinin 15-25 yaşları arasında olması ve bu dönemin ergenliğin askıya alınmış alanına denk gelmesi.*

Burada köktencileşmeyi doğrudan ergenlik sıkıntılarına bağlı bir nedenselliğe indirgemek niyetinde değiliz; tek bir nedensel öğeyi ele almakla yetinmek her zaman yanlıştır. Ergenlerde görülen semptomların toplumsal çatışmaları yansıttığını ya da ifade ettiğini, birtakım ergenlerin de bu çatışmalara kendi katılımlarıyla bir çözüm bulabileceklerine inandıklarını aklımızda tutmamız gerekir. Çocuk, ailenin kendini sağaltmasının aracı olarak devreye girerken, ergenin de içinde yaşadığı toplumsal grubun iyileştiricisi, toplumunun, hatta insanlığın kurtarıcısı olabileceğine inandığı söylenebilir.

Ergenliğin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından beri uzadığı yönündeki insanbilimsel olguyu unutmamak gerekir; bu da çocukluğun gitgide kısalmasına, olgunluğunsa gitgide daha ileri itilmesine yol açmış, ergenliğin uzaması Batı topraklarının ötesinde modern uygarlığın göstergelerinden biri olmuştur. Öyle ki "ergenlik öncesi" ve "ergenlik sonrası" mefhumları öne sürülmüştür; bu da bireylere ve toplumsal-kültürel ortamlara göre değişebilen, gençliğe özgü uzatılmış bir zamansallığın söz konusu olduğunu gösterir.[32] Geleneksel dünyada ergenlik dönemi kısadır, birtakım geçiş ayinlerinin, öğrenim süresiyle iç içe geçen etkin yaşama çabucak katılımın, ayrıca kurumsallaştırılmış bir cinselliğe hızlı bir geçişin damgasını taşır. Bu açıdan bakıldığında, modern dönemin insan türünün doğal olgunlaşma öncesi sürecini uzattığı söylenebilir.

Daha önce değindiğimiz verilerin okumasında ilk yaklaşım açısı, ergenliği ve uzantılarını inceleyen tüm klinisyenlerin bildiği bir durumu ortaya koyar; o da yaşamın bu döneminde bulunan genç nüfusun, *kimliğin* değiştirilmesi –normalden patolojiğe uzanabilen bir yelpazede fırtınalı ol-

---

32 Psikiyatr Pierre Mâle 1960'lı yıllarda bu yaygın ergenliğe denk gelen "gençlik bunalımı" mefhumunu öne sürmüştü.

maya elverişli değişimler– zemini üstünde bir *ideal* burcunda hareket ettiğidir. Dolayısıyla, yaklaşım açısı, öznenin oluşumundaki gençliğe özgü zamansallık çerçevesinde, kimliğin bir dönüşüm geçirdiği süreçte, bireysel ile kolektif olanın, öznel ile toplumsal olanın iç içe geçmesini sağlayan *idealler* sorunsalının açısıdır. Kaldı ki öznenin yapısını kuran, onun bir gruba kök salmasını sağlayan, onu önceki kuşaklara eklemleyen ve genel olarak daha iyi bir dünyada daha iyi bir durumda olma arzusuna yönlendiren idealler aynı zamanda aşırılıkların, dehşetlerin ve dile sığmaz yıkımların kaynağı da olabilir. 20. yüzyıl, ideallerin koskoca uygarlık alanları üstünde yoğunlaşmasının tetiklediği bir siyasal felaketler yüzyılı olmuştur. Bu bakımdan, Avrupa çok büyük bir insani bedel ödemiştir; büyük olasılıkla da uygarlık tarihinde en çok sayıda katil ve maktulün bir arada toplandığı alan olmuştur.[33]

Demek ki idealler *gizil* ve patlamaya hazır bir *köktencilik* barındırırlar içlerinde. "İslâmcı köktencileşme"nin salgın haline gelmesi, Müslüman âlemine ve onun yaşadığı uygarlık bunalımına özgü, ama dünya çapına yayılıp hem bu dünyada, hem öbüründe *olumsuzlukları kendinde toplayan bir güç* kazanmış olan çağımız ideallerinin taşkınlığının bir biçimidir. Buna olumsuzlukları toplayan bir güç dememin nedeni, yoksunlukları, nefretleri, benliğin ve günümüz dünyasının reddini barındırıp beslemesi ve köktenci İslâmcılık idealinde Ian Hacking'in söylediği şekilde bir "ekolojik yuva" bulmuş olmasıdır. Bu "ekolojik yuva" mefhumu, toplumsal ve psikolojik bir salgının belli bir kültürel ve tarihsel uzamda patlak vermesine, gelişmesine, şiddetlenmesine, sonra da uygun yaşama koşullarını artık bulamayan bir tür

33 Bkz. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XXᵉ siècle*, André Versaille, Brüksel, 2008 [*Kısa 20. Yüzyıl. Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Everest Yayınları, 10. Baskı, 2017].

gibi yok olmasına yol açan koşulları açıklamak için önerilmiştir. Ian Hacking bunun bir örneğini 19. yüzyıldaki "çılgın gezginler" üstünden verir.[34]

Köktenci İslâmcı idealin bu "ekolojik yuva"sının nüfusbilimsel, ekonomik, siyasal ve jeopolitik planlarda oluştuğu koşullar çözümlenmeden, *cihatçılık arzı* ve etkisi anlaşılamaz, kaldı ki bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. "Ekolojik yuva"nın oluşum koşullarının incelenmesinde eksik kalan nokta, psikanalizin birbirinden ayrılamayacağını düşündüğü bireysel ve kolektif psikoloji değişkenidir. Benim çalışmalarım bu konuya adanmıştır.

Gençliğe özgü zamansallıkta ideallerin işlevini ölçmek için, bu dönemin en büyük özelliği olan ve köktencileşmeyle birbirini yankılayan kimlik sorunsalını çok kısaca anımsatmak gerekir. Yaşamın bu dönemindeki bunalım, çocukluk ideallerinin paramparça olduğu ve öznenin, arayıştaki ivediliğin de tanıklık ettiği gibi, açlıkla onların yerine yeni idealler koyma gereksinimini duyduğu *öznel geçiş süreci* oluşturur. *İdeallere duyulan açlık*: Bu nazik süreçte yoğun "idealleri yıkma" ve "yeniden idealleştirme" hareketleri öne çıkar. Bunlar için D. W. Winnicott, denizcilik dilinde soğuk rüzgârlarla sıcak rüzgârların aynı noktaya yöneldiği tropikal alanları tanımlayan "*doldrum*"[35] sözcüğünü kullanmıştır. İdealleri yıkmada, özne tükenmiş durumdadır; boşluk, sıkıntı, çöküntü, anlam yokluğu yaşayarak kendini aşağılar. "Yeniden idealleştirme"de yaşanan şey ise, düşüncelerle tutkuların coşkunluğu, taşkınlığı, benlik tasarımının yükseltilmesi çabası, yeni bir dünyaya gitme ya da yeni bir dünyanın yaratılmasına katkı sağlama arzusu, doğrulukla adaletin kazanmasını sağlayacak eksiksiz bir anlam bulma isteğidir.

---

34 Ian Hacking, *Les Fous Voyageurs*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

35 D. W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, Gallimard, Paris, "Folio Essais", 2004.

Peki ideallere duyulan bu açlık neden kaynaklanır? Öznenin kendine sahip çıkmak zorunda olmasından. Ama burada söz konusu olan kendilik, artık çocuğun anne babayla birlikte oluşturulan kendiliği değil, yalnızca onun olacak bir kendiliktir. O kendini yeniden yaratarak "kendinin olmak" ister artık. Ama bu sahip çıkma, insan varoluşunun en temel sınır değişimleriyle –benlikle ben-olmayan, yaşamla ölüm, kendi cinsiyetiyle öteki cinsiyet, gerçekle gerçekdışı, dünyayla öbür dünya arasında– aynı zamanda gerçekleşir ve bu noktada sınırlar birbirine karışıp kısmen yok olabilir. Zaman zaman öznenin risk almasının nedeni, karşılaştığı tehlike aracılığıyla kendi kendini fethetmek, yaşamına egemen olmak istemesidir. Bu da kendilik sınırlarının sürekli ileri doğru itildiği, kuralların çiğnendiği deneyimlerin bunca sık yaşanmasını açıklar. Eyleme geçişler çoğunlukla bir değişim, bu uğurda ölmek pahasına bile olsa bir deri değiştirme, kabuğunu kırma arzusunun izlerini taşır. Kimi gençlerin ifadesiyle ergenlikteki intihar girişimleri genelde şu anlamı taşır: "İntihar edebilirim ama çürüyüp gidemem." Sonuçta, ozan Rainer Maria Rilke'nin şu dizeyle ifade ettiği tehlikeli bir geçiş süreci vardır: "Eskiden sahip oldukları artık onların değildir; gelecekte sahip olacaklarına ise henüz erişememişlerdir."[36] O bununla, yeni bir dünyada, yeni bir kendilik umudu içinde, bir *durağa*, bir ara zamana, bir kıyıdan ötekine geçişe işaret eder.

Kaldı ki sınırların bu şekilde değiştirilmesi, risk alınarak kendine sahip çıkma istenci birçok durumda aşırı ve tehlikeli denemelere sürükler kişiyi. Bunlar gencin kendine saygı duyup duymamasına, kendini değerli ya da anlamsız, yetenekli ya da yetersiz görmesine neden olan deneyimlere atılıp, ateşle oynadığı davranışlara benzer. Farklı farklı bi-

36 Rainer Maria Rilke, "Septième élégie" (1922), *Les Élégies de Duino*, Seuil, Paris, 1972.

çimlere bürünebilen bu sınavlara göğüs germe konusunda da aynı durum geçerlidir. 1960'lı yıllarda ergenlerden söz ederken Winnicott'un söylediği şeyi unutmamalıyız: "Bebek ekip bomba biçtiniz. Aslında, bu her zaman gün yüzüne çıkmasa da her zaman doğrudur."[37] İşte "köktencileşme"nin, ideolojik içeriğinden bağımsız olarak, hem göğüs gerilmesi gereken bir sınav hem de Rilke'nin dizesinin işaret ettiği geçiş sürecine çözüm olarak görüldüğü alan tam da burasıdır. Cihatçılık arzı da tam bu karşı kıyıya geçişi ve geçiş sırasında yaşanan sapmaları hedef alır; kullandığı söylemler ve yandaş toplama yöntemleri *gençliğe özgü öznel geçiş* motiflerinin birçoğundan yararlanır; tıpkı avının nereden geçeceğini bilip kapanını ona göre yerleştiren bir avcı gibi...

Yandaş toplayan kişilerin seslendiği bu gençler sürekli bir çözüm arayışı içinde ya da dönüm noktasında, karşı kıyıya geçmenin beklentisi içindedirler. Özellikle de yaşamlarındaki ilineklerin ve/veya ailelerindeki ve toplumsal çevrelerindeki kusurların doğurduğu kişisel eksiklikler yüzünden, ergenlik geçişi zorlu olan gençlerdir bunlar. Rahatsızlıklarını apaçık sergilemeyebilirler; bazı durumlarda, gizli ya da belli etmedikleri, asimptotik diyebileceğimiz sıkıntılar yaşarlar; bunlar önceden tahmin edilmesi en güç olan, kimi zaman en tehlikeli kişilerdir; şiddet eylemine geçmelerinden sonra tanıklardan: "Çok nazik, sorunsuz bir çocuktu, herkese yardıma koşardı, 5. kattaki yaşlı kadının torbalarını taşırdı" gibi sözler duyarız. Bazı durumlardaysa, daha önce suça karışma ya da uyuşturucu bağımlılığı olarak ifade bulmuş karmaşık durumlar iş işten geçtikten sonra saptanır; bunların bazılarında *borderline* ya da psikotik bozukluklar, kendini belli etmeyen, bir anda patlak veren psikotik durumlar gözlemlenir. Terörizmle Mücadele Merkezi yargıçlarından biri bana soruşturduğu dosyalardaki kişilerin en az üçte birinin savaş

37 *Conversations ordinaires*, *a.g.y.*, s. 230.

alanından döndükten sonra psikotik davranış ve söylemler sergilediğini söylemişti.

Köktencileşme arzı, kimlik temelli bir kırılganlığı güçlü bir zırha dönüştürerek bir *talep* yaratır. Arz ve talebin denkliği sağlandığında çatlaklar kapanır, üstleri örtülür. Bunun sonucunda öznenin kaygısı yatışır; kişi bir özgürleşme duygusu, tümgüçlülük atılımları yaşar. Bir başkasına dönüşür, bir başka ad seçer. Parçası olduğu grubun üyelerinin tıpkısı davranışlar benimser. Köktencileşmiş kişilerin söylemlerinin aynı kişiden geliyormuş gibi birbirine benzemesinin nedeni, onların tekilliklerinden büyük ölçüde feragat etmeleridir: *Özne robota boyun eğer*. Tekilliği kurban etmesi tam da ruhsal semptomların bireyin kişisel özelliklerine bağlı olması ölçüsünde onu semptomlarından kurtarır. Semptomlar kolektif psikoloji oluşumlarına dönüşürler: birçok kişinin birden gördüğü sanrılar, ritüeller, davranışların tekrarlaması, telkin ve körlemesine boyun eğiş vb. Tekilliğin bu şekilde ortadan kalkışı ve köktencileşmenin içinde semptomların eriyip gitmesi, klinik açıdan yetersiz birçok gözlemcinin köktencileşmiş kişilerde sözüm ona "psikolojik sorun olmadığı" yönündeki değerlendirmelerine yol açmaktadır (bu benim daha önce *aşırıcılık-sonrası yanılsama* olarak adlandırdığım şeydir). Oysa onların izlediği öznel yol fırtınalı olmuş, öylesine riskli bir hale bürünmüştür ki kimi zaman köktencileşme ruhsal bir acil durumla baş etme girişimi biçiminde yaşanabilmiştir.

"Köktencileşmenin ruhsal bir acil durumla baş etme girişimi" olduğunu söylerken, açıklamak ile bağışlamayı birbirine karıştırmamak, ruhsal süreçlerin anlaşılır olmasının onların toplum karşıtı, hatta suç oluşturan etkilerinin hoş görülmesini gerektirmeyeceğini bilmek gerekir. Bir kişinin eğilimlerinin yazgısını belirleyen şey, o kişinin izlediği yoldur; bunu unutmamalıyız.

Birinin başına ne gelmiş de kendisini ve başkalarını sağaltmak için tehlikeli yollara başvurmuş diye düşünürken, davranış düzeyinde kalmamalı, köktencileşmiş kişilerin laf kalabalığına takılmamalı ve bir kişiyi, kendisini ateşe verip çevresindeki her şeyi yakmaya iten şeyin ne olduğunu göz önüne almalıyız. Nasıl ki psikanaliz bize semptomun öznenin ekonomisinde bir işlev üstlenen bir uzlaşı çözümü olduğunu gösterir, semptomların köktencileşme içinde eritilmesi girişiminin de bir nedeni vardır: ölüm pahasına, içsel tehlikeye çok daha büyük dışsal bir tehlike aracılığıyla meydan okuyarak iyileşmek. Bu benim klinik olarak gözlemlediğim bir şeydir: Semptom, özneye tanrısal bir görev bahşeden idealin *doygunluğa ulaşması* sayesinde silinip gider.

Bazı durumlarda, bence öznenin duyumsadığı parçalanma tehlikesinin bir kimlik birliği ya da bir "tek-kimlik" arayışıyla tedavi edildiği açıktır. Bu arayışın son aşaması da ölümdür, hani ölümün seçilmesi özneyi yok olmaktan kurtaracakmışçasına. Dinsel köktencileşmeden umulan iyileşmeyi anlamak için dindarın en temel ereğini düşünmeliyiz: Bu erek *salut* (kurtuluş) ve *santé*'dir (sağlık). Bu iki sözcük aynı kökten gelir; buna İngilizce *holy*'de, Almanca *heilig*'de ve "İslâm" sözcüğüyle aynı kökten gelen Arapça *selam/selamet*'de de (s.l.m.) rastlanır. Selam'ın anlamlarından biri de "bir tehlikeyi sağ salim atlatmak"tır ve yalnızca "boyun eğme" mefhumuna işaret etmez. "*Guérison*" (iyileşme) sözcüğünün eski Fransızcada koruma, savunma, güvence, sağlığa kavuşma ve sığınma (*gare* [gar] ve *garer* [gara vb. sokmak] de ondan türemiştir) anlamlarını taşıyan *guarison*'dan geldiğini anımsatalım. Dolayısıyla, ölüm tehlikesini göze almada amaç, öznenin gözünde kendi yaşamından daha değerli olan bir şeyi koruması, kendisini koruyan, varlığının ileri geldiğini varsaydığı bir kaynağı –Tanrı, Öteki, topluluk vb.– koruması olabilir. Bu yüzden, özne açısından, köktencileşme-

nin bir *guarison* yolu olduğu söylenebilir. O, hasta olmamak için Tanrı'nın ellerine sığınır. Sekülerleşmiş Avrupa dünyası bir tür sanrı değil de saymaca bir güç, öznenin ona kazandırdığından başka herhangi bir gerçeklikten yoksun bir güven duygusu yaratan bu çözümü unutmuştur.

Bu yaklaşım aynı zamanda köktenci İslâmcılığın din değiştirenler arasındaki başarısını da anlamamızı sağlar. Kimlik çatlakları yalnızca göçmen ya da Müslüman ailelerin çocuklarına özgü değildir; köktencileşen kişilerin % 40'ının din değiştirenlerden oluşması da bunun kanıtıdır. Bu öznelerin, köktencileşmenin sonucunu görmeden köktencileşmeye çalıştığını söyleyebilirim. Bu sonucun neden oluştuğunu bilmemelerinin pek bir önemi yoktur, yeter ki "çözüm" getirsin. Basında Internet'ten *Yeni Başlayanlar İçin İslâm* gibi kitaplar sipariş eden cihatçıları okuduk. Düşlemlerin masum bir görüntü sergileyebilmesi ve kaygı ya da kuşku uyandırmadan gerçeğe dönüşmenin yollarını araması için önemli oranda bilgisizlik gerekir. Paris Terörle Mücadele Merkezi'nin sorgu yargıcı Marc Trévidic savaş alanlarından dönmüş bazı kişilerin lslâm'ın beş şartını bile bilmediğini söylemiştir birçok kez! "Din değiştirenler" olarak adlandırılan bu sınıf, birçok *born again*, yani kendilerinin ya da bir önceki kuşakta ailelerinin vazgeçtiği inanca yeniden sarılan kişiler barındırıyor olabilir.

Bununla birlikte şunu da belirtelim ki savaş alanlarına gidenlerin bazıları başta ruhsal sağaltımı ya da din değiştirmeyi amaçlamaz. Onlar Beşar Esad rejimi yüzünden Suriyelilerin karşı karşıya kaldığı acımasız baskıya başkaldırmak isterler. Bazıları içinse gizemli Doğu'ya yolculuk romantik bir geçişin yerini tutar. Haçlı Seferleri tarihi üstüne metinler okurken, bu öznel cihat serüvenleriyle arada pek çok benzerlik olduğunu görünce şaştım kaldım. Cihatçılık tersine çevrilmiş bir Haçlı Seferi midir yoksa? Bugün köktenci İs-

lâmcılık İnternet pazarındaki en yaygın, en heyecan verici, en eksiksiz üründür. Kendilerinden ve dünyalarından umudu kesmişlerin kullanabileceği, her kapıyı açan bir idealleştirme anahtarı...

İslâmcı köktencileşmenin mezhepçilik olgusuyla bir tutulması sorun oluşturur. Kuşkusuz bu ikisi arasında zihinsel etki denen olgu gibi karşılaştırılabilecek birtakım yanlar vardır, ama temel farkların da olduğu açıktır. Mezhepte, birey bir pirin düşlemlerine ya da sanrılarla dolu kuramına, ekonomik, hatta cinsel sömürüsüne bağımlıdır. Cihatçıysa savaşın gerçekliğinin beslediği, çok geniş bir kolektif inancı, *İslâmcılığın kimlik miti*ne duyulan inancı benimser; kendisine maddi, cinsel kolaylıklar, gerçek ve imgesel güçler karşılığında o savaşın bir parçası, kahramanı olması önerilir. Mitle tarihsel gerçekliğin karışımı sanrıdan daha zehirlidir.

Dolayısıyla, köktencilik arzı gençlikteki geçiş döneminin çıkmazlarına el atacak, kendini hem bireysel hem kolektif, hem fiziksel hem metafizik, hem mitsel hem de tarihsel bir geçişin olanaklarına uyduracaktır. Ben de bunların ana motiflerini açığa çıkarmak istiyorum.

Ayrıntılara çok girmeden, köktencilik arzında ideallerin *narsisik çekiciliğ*inin birtakım temel öğeleri ortaya koyulabilir. Philippe Gutton'un da haklı olarak vurguladığı gibi,[38] bu çekicilik, arzın gençlerin ilgisini çekmesinde temel bir boyut oluşturur.

Kimliksel adalet bu köktenci yapının temel taşıdır. Gençlerdeki kimlik çatlaklarının kalbine dokunur: Aynı manevi heyecanları birlikte yaşayacak bir inanç topluluğu oluşturmak adına, tehdit altındaki kendiliği denklerinden oluşan bir grupla kaynaştırarak kendilik parçalarını lehimler. Grubun etkisi, birlikte tek vücut halinde hareket edebilme yanılsamasını yaratmaktır. Kimliksel adalet "yaralanmış İslâm

38 Philippe Gutton, *Adolescence et djihadisme*, L'Esprit du temps, Paris, 2015.

ideali" kuramına ve gerek şimdi, gerek geçmişte Müslümanlara yapılan haksızlıklara dayanır. Yaralanmış ideal, 1924'te halifeliğin kaldırılmasıyla ve son Müslüman imparatorluğunun, Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürge güçlerince parçalanmasıyla Müslüman toplumunun siyasal-tanrıbilimsel egemenliği ilkesinin yitirilmesidir. Bu noktada, ilk İslâmcı örgüt olan Müslüman Kardeşler'in 1928'de kurulduğunu belirtelim. İslâmcı hareketlerin bu dönemin yarattığı travmadan doğduğu, şok dalgasını kitlelere yaydığı söylenebilir. Müslümanlara yapılan haksızlıklara gelince, bunlar Ortadoğu'daki eski ve yeni savaşlardır: Filistin, Afganistan, Irak, vb. Adaleti sağlamaya çağıran yıkım, kırım, ölü ve sakat çocuk görüntüleri de dayanak oluşturur. Müslüman olmayan gençler de bu çağrıya yanıt verir. Ama çoğunluk açısından, cihatçılık arzının temeli burada *öznenin varoluşundaki bireysel bir yara ile Müslüman toplumuna yapılan haksızlığın birbirine eklenmesidir*. Bu arz, yaralı idealin özneyi kendi içinde eritmesini, yaranın zombi bedenine bürünmüş bir hortlak olarak özne aracılığıyla konuşup hareket etmesini amaçlar. Özne idealin intikamcısı ya da bir başka deyişle *hakarete uğramış tanrısallığın intikamcısı* olmaya çağrılır. Kouachi kardeşlerin *Charlie Hebdo* saldırısındaki durumu bu bakımdan bir örnek oluşturur. Benlik idealinin yetersizliği yüzünden kolektif bir ideali cisimleştirme arayışına giren gençler söz konusudur; bu idealin en eksiksiz hali de şehit olmaktır.

Yüceltme ve tümgüçlülüğe erişim: Kendilerine saygı duymayan, küçük düştüklerini, değersiz, aralarından birinin bana söylediği gibi "insan müsveddesi" olduklarını düşünen gençlere sunulan şey, yalnızca haksızlığa uğradıklarının teslim edilmesi değil, aynı zamanda Tanrı'nın seçtiği, ne kendilerinin ne başkalarının değerini bildiği kişiler olmalarıdır. Bu seçilmişlik yazgısını üstlenebilmek için, kişinin saygı ve korku uyandırması, bir dava adamı olması, önünde şöh-

ret kapılarının açılacağı bir kahraman olması gerekir; adaleti kendi sağlayabilir, Tanrı'nın yüce yasası *adına* yasadışı davranabilir. "İnsan müsveddesi" böylece korkutucu bir kişiye dönüşür. Korkutucu ve kendi ailesinde bile korkulan biridir. Bir baba bana şöyle demişti: "Oğlum babam oldu, bana İslâm ahlâkını dayatıyor... Dahası, uyuşturucuya ve suça bulaşalı beri, korumak istediği Tanrı'nın da babası sanıyor kendini." Bu sözleri gençlik dönemi geçişi dramına taşırsak, çocukluğun Tanrı'sının (ideal baba) bozguna uğradığı ve onun yerine bir başkasının bulunması gerektiği ölçüde, açmazdaki birtakım özneler kendilerine şöyle diyor gibidir: (Çocukluğumun Tanrısı) öldü; benim, temsilcisi olacağım canlı bir Tanrı bulmam gerek. Bu kanlı canlı Tanrı her şeyi olanaklı kılar. Aday o zaman aynada şu mesajı alır: Sen değersizsin çünkü dinsiz imansızsın, kefaretini ödeyip kendini bağışlatabilirsin: Bir "Üst-Müslüman" ol! Bu oluş biçimini daha ileride inceleyeceğim.

Pişmanlık ve arınma: İslâmcı köktencilik, temellerinden biri de pişmanlık ve arınma olan dinsel bir ideolojidir. Kimi zaman hiç suç işlememiş gençlerde görülen, yaşamaktan ve arzulamaktan duyulan suçluluk duygusunu işletir. Gerçekten de varoluş mutsuzluğunun ve utancının olduğu noktada işkenceler yoğunlaşır. Özellikle de kimlik bozukluklarında: Özne hiç değerinin olmadığını, bir hastanın söylediği gibi "bir kusur" olduğunu düşünür. Ama arz aynı zamanda bağışlanmak isteyen suçlulara ya da cihatçıların arasına suça yönelik dürtülerine soylu bir görünüm kazandırmak için katılan suçlulara da yönelir. 13 Kasım Cuma saldırılarının bildirisinde, iki motife özellikle dikkat etmek gerekir: Biri saldırıları gerçekleştirenleri "bu dünyadaki yaşamdan boşanmış [*sic*] bir grup" olarak tanımlar. İkincisi öldürülen kişileri "ahlâksız bir eğlencedeki putataparlar" olarak niteler; bu eğlencenin merkezi de "iğrençliğin ve sapkınlığın

başkenti" Paris'tir. Böylece, birilerinin yaşamaktan vazgeçmesiyle başkalarının yaşama bağlılığı (yozlaşıp yok edilmeyi hak ettiği ileri sürülen yaşama bağlılığı) karşı karşıya getirilir; öyle ki kitle kırımı ahlâki sağlığı koruyan bir edim olarak aklanır. İnsanların toplu olarak öldürülmesi *putataparlık* göndermesinin de doğruladığı arınmayla ilişkilidir; putataparlık İslâm dağarında ve genel anlamda put kırıcılığın tarihsel ifadelerinden biri olduğu tüm bağnaz tektanrıcılıklarda, soyut Tanrı karşısında kirli sayılır. Bu anlamda, Bataclan kırımının amacı da Palmira'daki anıtların ya da Afganistan'daki Bamyan Buda heykellerinin parçalanmasında olduğu gibi bir tür arınmadır.

"Kamikaze" denen kişinin kendini kurban etmesinin temelinde de bir arılık ideali vardır. "Yaşamdan boşanmış" sözü ister hatalı, ister bilinçli olarak kullanılsın, yaşam temelden kirli olduğu için özde yaşama hazzından ayrılmayı ifade eder. Beden de tam olarak kirin merkezi olduğu için, bedenin parçalanması intihar saldırısı düzenleyenlerin arkalarında bıraktıkları birçok vasiyette, mutlak, başka bir deyişle hiçbir şeyin yasak olmadığı bir cennet hazzına erişebilmek adına, ideal bir arılığın kurban etme yoluyla gerçeğe dönüştürülmesinin kanıtı olarak gösterilir. Arınmayla haz arasındaki bu bağlantı öyle önemlidir ki çözümlemelerimizde onu göz önüne almazsak köktencileşme süreçlerini ve onun şiddete yönelen gizilgüçlerini anlayamayız.

Toplumsal özneye karşı topluluk öznesinin canlandırılması: Burada söz konusu olan, özne olmanın verili, kesin, güvence altına alınmış bir şey olduğu geleneksel dünyaya dönüş vaadidir; oysa modern uygarlıktaki özneye yani toplumsal sözleşmedeki özneye baktığımızda, birey kendisinin üstünyapımıdır, bu da onu çok yorucu bir çalışmaya zorlar. Bunu gerçekleştirebilmek için olanaklara sahip olmak gerekir. Bu güvenceye bir örnek vereyim: 16 yaşındaki bir gence, ken-

disine "-nin babası" anlamına gelen "Ebu" önekiyle başlayacak yeni bir ad koyması önerilir (Ebu Ali, Ebu Salah), oysa gerçekte baba değildir; bu adı aldıktan sonra, oğuldan "baba varlığa" sıçrar, böylece imgesel düzlemde sonraki kuşakların kökeni durumuna gelir. Demek istediğim o ki, bugün, kendilerini kaynaksız, ruhsal ve maddi kaynaklardan yoksun durumdaki kişisel sorumluluklarının ve özgürlüklerinin karmaşasından kurtaracak otoriter bir çerçeve içinde yer alarak, tüm zorlayıcı ölçütleriyle birlikte bir topluluğun güven verici düzenini yeğleyen gençler bulunmaktadır.

Yaşamla ölüm arasındaki sınırın ortadan kalkması: Ergenlerin, yaşamla ölüm arasındaki sınırlar konusunda çocuksu yaklaşımlarında bir değişim yaşadıkları dönemde vaizlerin söylemi onlardaki bilinçdışı düşlemlere nüfuz eder. Bu vaizler ölümün çok yakında olduğunu, belki de yarın geleceğini, mezarda çekilecek acıları (dehşet verici bir vaaz türü), adeta çoktan ölmüşler gibi bugünden tezi yok kurtulmaları gereken ıstırapları anlatıp dururlar onlara. İmgesel ölüm öyle ağır basar ki, gerçek ölüm anlamsızlaşır; bu da cihatçılara katılan kimi gençlerin sözlerini açıklar: "Ölüm bir şey değil, bir çimdik yalnızca." Kişiyi öte dünyaya, cennete taşıyan bir çimdik. Savaşta ölen insanın, şehidin durumunda, o yalnızca görünüşte ölür, aslında canlıdır, her şeyin tadını çıkarır, ölümsüzdür. Dolayısıyla özne sonrasında bu ölümsüz yaşamı yaşayabilmek için ölmek zorundadır. Ölme arzusu, hatta zaten ölmüş olma arzusu cihat söyleminde sürekli yinelenen bir olgudur. Çünkü bir kişi zaten ölmüş olduğuna inandığında, onun başına gelebilecek en kötü şey, halihazırda iğrenç olarak gördüğü bugünün dünyasında yaşıyor olmaktır. David Thomson tanıklıkları derlediği *Les Français jihadistes* adlı kitabında[39] bir gencin kendisine söylediği sözleri aktarır: "Allah daha biz doğmadan ölümümüze karar vermiştir."

39 Les Arènes, Paris, 2014.

Bu, geleneksel İslâm dağarcığında olmayan bir savdır ve şunu demeye gelir: Öznenin kökensel düşlemlerini oluşturan "ilk sahne", acı dolu ve hüzünlü kendilik yitimi duygusunun, yaşam ve ölümün birbirinden farksızlaşmış güçleriyle kaynaşmanın kaynağı olan bir yok oluş sahnesidir.

Cihatçılık arzı böylece ölümün zaferinin yön verdiği bir siyaset ortaya atar: Buna *ölüm siyaseti* (*thanatopolitique*) diyebiliriz. Ama burada söz konusu olan ölüm, içinde yüce bir yaşam barındırır. Bizim gözümüzde ölüm özseverliğin karşısında durur ama burada onun hizmetindedir. Ölüm bir anlamda aday kişiyi kusursuz bir yaşama doğuracak bir annedir. Aday hiçbir değeri olmayan ya da hiçbir işe yaramayan bir yaşamı eşi benzeri olmayan Tanrı'ya sunup bu yaşamın kendisine kusursuz bir biçimde geri verilmesini bekler. Kusursuz yaşam, idealin benliği alıp götürdüğü, onu her türlü dünyevi nesneden kurtardığı yaşamdır. Kimi özneler bunu, intiharı kendilerini kurban etmeye dönüştürme olanağı olarak görüyor olabilirler tabii, ama cihatçılıkta kendini kurban etme Lacan'ın "kaybedilmiş Dava özseverliği"[40] dediği şeyi devreye sokar. Yaşamını yitiren herkesin bizim gözümüzde eşsiz bir saygınlık kazanması olgusu söz konusudur burada da. Birinin ölümü onun yaşam değerinin en güçlü ve en son doğrulamasını oluşturur.

Cihatta ölmek isteyen gençlerin konuşmalarını dinlerken beni şaşırtan şey, ölüm sanki onların yaşamdan uyanmalarını sağlayacakmış gibi konuşmalarıdır. Yaşam onların gözünde bir yanılsama, bir yalan, onları gerçek yaşamdan ayıran bir taklittir. Dolayısıyla, cihat onların daha gerçek bir yaşamın kaynağı olarak ölümü düşlemelerini sağlar, o öteki yaşamın sağlayacağı haz karşısında şu yaşamdan alınan haz gelip geçici bir ateştir yalnızca.

---

40 Jacques Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir" (1960), *Écrits*, *a.g.y.*, s. 826.

Bir kötülük ve yenilenme kuramı: Ergenlikte yaşanan kaygılardan biri yetişkinlerin dünyasına girişle ve bir aldatmaca olarak görüldüğü için onun nefret edilen mantığıyla, özellikle de toplumsal taklit oyunuyla ilgilidir. Bu kaygı çocukluğun temel aldığı görünüşler dünyasının eleştirilmesine, yetişkinlerin anlayışlarından kuşku duyulmasına neden olur; genç onların bir yanılsama ya da gerçeğe karşı kurulmuş bir tuzak olarak gördüğü inançlarını yıkmak ister. Kaldı ki cihatçı söylem genci içinde yaşadığı dünyanın yoz, adaletsiz, yalanlarla dolu olduğuna *iğrenç bir dünya* olduğuna inandırmaya çalışır. Çevrilen dolapları ve gizlenen kötülükleri açığa çıkardığı ileri sürülen komplo teorilerinin bu kadar önemli olması da bundan kaynaklanır. Sonuçta, ikiyüzlülerin, başta sahte Müslümanların ya da "görünüşte İslâmcı" olarak adlandırılabileceklerin kökünü kazıyacak bir kişiye, Müslüman âleminin yenilenmesinin aktörlerinden birine dönüşmeye çağrılır genç. Bu yok etme ve dünyanın yenilenmesi motifine birçok totaliter ideolojide, örneğin Nazilerde ya da Kızıl Khmerlerde de rastlanır.

Anlamın sona erişi ve kıyamet günü: Gençlikteki geçiş süreci; anlamın çöktüğü, yaşamın saçmalaştığı ve birbirine bağlanıp düzene koyulması güç duygu dalgaları akınının yaşandığı bir süreçtir. Anlamsızlık kimlik imlerinin dengesini bozar, sonsuz bir yabancılık ve parçalanma kaygısı yaratır. Özne, sağlam bir oluşum ve düşüncelerin akışının durması beklentisi içine girer. Köktenci İslâmcı söylemse dört bir yandan binyılcı ve kıyamete ilişkin temalar üstünden dünyanın son günlerini yaşadığını ve anlamın sona erdiğini ileri süren göstergeler sunar. Bugün bu söylem, halifeliğin yeniden kurulup "İslâm Devleti"nin gerçeğe dönüşmesinden sonra dünyanın sonuna tanık olmak istediklerini söyleyen gençlerin de sık sık yinelediği bir kehaneti ileri sürerek dünyanın sonunu Suriye'de konumlandırır. Kıyamet,

anlamın ve anlamın sona erişinin açığa çıkışı, kuşkusuz hüzünlü, ama İslâm'ın kesin olarak kazanacağının öngörüsüyle işin içine hazzın da karıştığı son zaferdir. Kıyamet dünyanın yok oluşu ve öbür dünyanın egemenliğinin başlamasıyla tam bir arınmadır. Böylece dünyanın değiştirilmek istendiği bir dönemden, ondan kurtulmak istenen bir döneme geçilmiştir. Gençlerin cennete girebilmek, göğe yükselebilmek için Alain Bertho'nun kitabının adına bakacak olursak[41] *kaos*'tan geçmek, onun aktörleri olmak, insan gerçekliğini bir karabasana dönüştürmek istemesine yol açan bu arzu üstüne düşünmek gerekir. Bu gökler sanrısı yeryüzü ve insanlardan umut kesilmeden var olamaz. Dolayısıyla bugün bir *Müslüman umutsuzluğu*ndan söz etmek yerinde olacaktır.

Burada saydığım öğelerde ayrıntıya inmedim, motifler daha da geliştirilebilir. Cihatçılık arzının gücü erkekler için coşku verici, erkeksi bir vaatten; annelerinden "daha çok ya da başka türlü bir kadın" olmak isteyen kadınlar içinse aşırı kadınsılaştırıcı bir vaatten ileri gelir. Bu vaatler bir gencin olumsuzluğa, karmaşaya, saçmalığa, kendini aşağılamaya kapıldığı bir dönemde varoluş acısını dindirir.

---

41 Alain Bertho, *Les enfants du chaos. Essai sur le temps des martyrs*, La Découverte, Paris, 2016.

Üst-Müslüman ve Onun Aşılması

İslâmcılığın icadı

İslâmcılığın icadı Müslümanların modern tarihindeki en önemli olgulardan biridir. İster düşünce olarak benimsensin isterse uğruna savaşılsın, onların kendileriyle ve dünyayla olan ilişkilerini değiştirmiştir. Batı'da Müslüman dinini tanımlayan[1] eski anlamını yitirmiş sözcüğe ne anlam yüklenirse yüklensin, bu haliyle ya da çevrilmiş haliyle tüm öteki dillere geçişi, dille ilgili bu olayın dünya çapında olduğunu göstermektedir.[2] Sözcük çok esnek, ama pekala belli bir anlama yönelen bir sözcüktür; pek çok edim ve söylemin kaynağıdır. 20. yüzyılın sonunda artık *Müslüman* demenin yetersiz kalması anlamlıdır; *İslâmcı*'nın ortaya çıkması gerekmiştir. Bu adın türetilmesi nasıl düşünülmelidir? Böylesi bir değişime yol açan güçler nelerdir?

1 *Islamisme* (Islâmcılık) terimi 17. yüzyılda tanık olunan *musulmanisme*, *mahumetisme* ya da *mahométisme* gibi adlarla birlikte Batı'da (Fransa'da 18. yüzyıldan sonra) Müslümanların dinine verilen adlardan biridir.

2 Kuran'ın dili Arapça için de bu geçerlidir: *Islamisme* Islameviyye, *islamiste* de Islamevî diye çevrilmiştir.

İslâmcılığı, onun doğuşunu, onu olanaklı kılan nedenleri anlamadan "köktencileşme", "köktenci İslâm" denen şeyi düşünemeyiz. Ne var ki İslâmcılığı düşünmenin önündeki en büyük engel onun İslâm'ın bir ürünü olması, onun bağrından çıkmış olması, dolayısıyla da birbirlerinden ayırt edilmelerinin güçlüğüdür. Tarihlendirebileceğimiz bu ortaya çıkış hem içsel olanaklarla, hem de dışarıdaki, dünyanın Batılılaşmasına bağlı tarihsel koşullarla açıklanabilir; tabii Batılılaşmanın tam olarak neye dayandığını söyleyip, genelleşmiş tahakküm düşüncesini ileri sürmekle yetinmemek koşuluyla. İçerideki nedenlerle dışarıdakileri birbirinden ayırmaya yönelik her türlü çaba, aynı şekilde onların etkileşimleri ya şiddetle terörün kalıtımsal olarak İslâm'ın içinde olduğu gibi bir özcülüğe ya da genel anlamda İslâm'ı aşırı güçlü ve korkutucu bir Batı'nın kurbanı, İslâmcılıkla terörizmi de Batı'nın icatları olarak göstermeye iten bir tarihselciliğe varır. Bu düzeyde söylemlerle duygulanımların birbirine karışmasıysa, ayırmadan bütün olarak İslâm'ı suçlayanlar karşısında, İslâmcılığın ve uyguladığı şiddetin "İslâm'la bir ilgisi olmadığı" gibi sözlerden başka bir şeyin doğru dürüst duyulmadığı bir kuru gürültüye yol açmaktadır. Sözünü ettiğim ilk durum açısından, Marcel Gauchet'nin yakın zamanda yaptığı çalışmalar, köktenci İslâm'ın nasıl modern yaşamın geleneği yok etmesiyle dünyada birçok dini etkisi altına alan bir fundamentalizm türü olduğunu göstermiştir. Onun özelliğiyse İslâm ile Batı'nın dinsel ve jeopolitik planda çatışmalarla dolu tarihsel karmaşık ilişkilerinde yatıyor olabilir. Bu durum İslâm fundamentalizminin daha şiddetli olmasına yol açar.[3] Cihatçılığın "İslâm'la bir ilgisinin olmadığı"nı ileri süren ikinci eğilime gelince, Jean Birnbaum Marksist din kuramında ve Avrupa'daki sol ideolo-

---

3 Marcel Gauchet, "Les ressorts du fondamentalisme islamique", *Le Débat*, n° 185, 2015, s. 63-81.

jide cihatçılığın yadsınmasının hangi koşullarda oluştuğunu çözümlemiştir.[4]

Benim burada ileri sürdüğüm okuma biçimine göre, İslâmcılık Müslümanların İslâm'dan hareketle Batı karşısında icat ettikleri, ama bunu yaparken Batı'nın siyasal yaratılarının bir bölümünden de yararlanmaktan kaçınmadıkları *siyaset-karşıtı bir ütopya*dır.

Toplumsal ve siyasal bilimlerde kırk yılı aşkın bir süredir öne çıkan savda İslâmcılık "siyasal İslâm"ın ortaya çıkışıyla açıklanır. Bu sav uyarınca, İslâmcılar iktidara gelip İslâm dinine bağlı bir devletin kurulmasını amaçlayan yeni bir siyasal ideolojinin yandaşlarıdır. Bundan anlaşılan şey dinin siyasallaştığı ya da dinin siyasete girdiği olabilir; yorum, bakış açısına göre değişir.[5] Öte yandan asıl sorun, Müslüman âleminde dinle bağlantılı olmayan bir siyasetin var olmamasıdır; iktidar da dinden asla ayrılmamıştır. Yenilik bu düzeyde değil, başka bir planda yatmaktadır. Hz. Muhammet'in ve belki hemen ardından gelen birkaç kişinin dönemi dışında, dinin siyasal iktidara bağlı olması her zaman kural olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'ndan tutun da sömürgecilik sonrası devletlere dek Müslüman âlemi tarihinde öne çıkan uygulama budur. Hükümdar "Emirül-müminin" ya da halife sanını aldığında bile tanrıbilimci değildir. Bu iş bir grup bilgine –Sünnilikte ulema, Şiilikte mollalar–, hükümdar ya da devlet adına kişisel haklar, eğitim ve din konularının yönetimiyle görevli memurlara bırakılmıştır. *Politik-teolojik*[6]

4 Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Seuil, Paris, 2016.

5 Olivier Roy bir söyleşide şöyle der: "Artık siyasal İslâm değil, siyasetteki İslâm var" (*La Croix*, 2 Ocak 2014). Şunu da belirtelim, fundamentalizm konusunda, Olivier Roy'nın çözümlemeleriyle Marcel Gauchet'ninkiler birçok noktada uyuşur (Olivier Roy, *La Sainte Ignorance*, Seuil, Paris, 2008).

6 Bu ifadeyi çağdaş ve Batılı "teolojik-politik" mefhumunu benimsememek için kullanıyorum. Bkz. Bernard Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Droz, Cenevre, 1973.

bir ikicilik varsa da, bu yasaların (şeriat) temelini dinsel söylemin oluşturması, yönetim işinin ise, yönetici nasıl adlandırılırsa adlandırılsın –halife, melik (kral), sultan, emir– dünyevi iktidara düşmesi anlamında geçerlidir. Bu nedenle İran Devrimi'ne dek, Müslüman âleminde tam anlamıyla bir teokrasi olmamıştır.

Benim varsayımıma göre, İslâmcılığın icadı siyasal yönetim paradigmasını alaşağı etmeyi amaçlamıştır. Sürüyle İslâmcı kuramın kafamızı karıştırmasına izin vermezsek –kimisi dinselden çok siyasal olduğunu ya da bu ikisini birleştirdiğini ileri sürer–, *onun temel amacı siyasetin dine bağlanmasıdır, öyle ki onu dinin içinde eritip yok etmeye can atar*. İslâmcı hareketlerin ve aralarındaki ufak farklılıkların labirentinde bu ipin ucunu kaçırırsak, 1970'li yıllardan beri olagelen bir dizi önemli olayı anlayamayız.

1979: İran İslâm Devrimi Sünni ve Şii Müslüman geleneğinde bir yeniliktir, çünkü iktidarın başında din adamlarının bulunması düşüncesini temel alır. İran İslâm Devleti'nin başındaki kişi Rehber-i Muazzam'dır, bir din uzmanları meclisi tarafından seçilen bir Ayetullah'tır. O tanrıbilim hukukunun bekçisi (*veliyi fakih*), orduların komutanıdır, cumhurbaşkanı ona bağlıdır. Müslüman âlemindeki ilk teokrasinin temelinde *alimin egemenliği* ilkesi vardır. Yaygın düşüncenin tersine, Suudi Arabistan teokratik bir rejim değildir; Vehhabiliği benimseyip kendine kutsal mekânları koruma ayrıcalığını tanımış bir aile monarşisidir; ama krallarının hiçbiri tanrıbilimci ya da yüce ruhani lider olmamış, devleti bu sıfatla yönetmemiştir.

1996: Afganistan'da İslâm Emirliği'nin kuruluşu adından da anlaşılacağı gibi bir devlet değildir –İslâmi bir anayasa yoktur ve Molla Ömer bir hükümetin değil, silahlı Taliban kuvvetlerinin başındadır. Orada siyaset, şiddet yoluyla halkın (ümmet) şeriata harfi harfine uymasını temel

alan en katı Vehhabilik kurallarına itaatini sağlayan bir güce indirgenmiştir. İnanan kişiyi doğrudan ve sürekli olarak Tanrı yasalarının egemenliğiyle karşı karşıya getirmeyi, bu yoldan sapmasını ya da uzaklaşmasını sağlayabilecek şeyleri ortadan kaldırmayı ilke edinmiştir. Sözgelimi, Taliban Bamyan Budalarını, görüntüleriyle betimlenemez Tanrı inancını bulandırabilecekleri için parçalayacaktır. Kuş cıvıltıları namaz kılan inananların dikkatini dağıtmasın diye, geleneksel olarak kuşlara düşkün olan Afganları onları salıvermek zorunda bırakacaktır. Kuran eğitiminden uzaklaşmasınlar diye Kabil'in göğünü süsleyen uçurtmaları çocuklara yasaklayacaktır. Onlara göre kadınların baştan aşağı örtünmek zorunda olmasının nedeni, bedenlerinden, Kuran'ın buyruklarından erkekleri uzaklaştıracak arzu göstergeleri yayılmasıdır. Özetle, dinin zaferi Tanrı'ya *karşı olabilecek tüm göstergelerin* kökünün kazınmasıyla gelecek, öyle ki onun egemenliğinin hissedilmediği hiçbir alan kalmayacaktır.

2014: "İslâm Devleti"nin (IŞİD) ilanı. Bunun ilk örneği 2006'da Irak'ta ortaya çıkmıştır. Amacı İslâm âleminin başlangıçtaki birliğini, Ebu Bekir el-Bağdadi'nin temsilcisi (halife) olduğunu ileri sürdüğü Peygamber'in zamanındaki birliği yeniden sağlamaktır. Stratejisi "vahşeti yönetme"ye dayanır; bu, 2004'te çıkan,[7] sonrasında şeriata sıkı sıkıya bağlı bir düzenin dayatılabileceği bir kaos ortamı yaratmak için toplumun tüm kurumlarının ve özellikle devletlerin yıkılmasını öğütleyen bir kitabın adıdır. IŞID'in ilkesi siyasalla dinsel arasında açık bir ayrım yapmamaya dayanır. Yargısını, verdiği cezalarla sürekli ortaya koyan bir Tanrı'nındır iktidar. Durmaksızın sergilenen acımasızlık, yarattıklarına istediği zaman istediğini yapan bir Tanrı'nın

7 Ebubekir Naci, *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*, *a.g.y.*

istencini gösterir. Acımasızlıkta sınır tanımayan bir hazla sahnelenen mutlak egemenliktir bu ve ona karşı hiçbir çare yoktur.

İlki Şii, öteki ikisi Sünni bu üç örnek, İslâmcılığın açıkça bildirdiği ereğini gerçeğe dönüştürür; bu erek de dinin siyasallaşması değil, dinin siyaseti kendi içinde eritmesidir. Dolayısıyla, modern toplumsal ve siyasal bilimler "siyasal İslâm"dan söz ederken kendi düşünce kategorilerini İslâmcılık tasarısına mal ederler. Örneğin, İran Devrimi'nin eski önderi Humeyni'nin durumunda, çok eskilere dayanan bir bekleyişi gerçekleştirme savı çok açıktır: "Bu sükûn yetti, günün birinde elbet gerçekleşecek, ama bir şey yapılmazsa gerçekleşmeyecek olayı beklemek yetti. Allah'ın saltanatını şimdi burada kurmalıyız."[8] "Allah'ın şimdi ve buradaki saltanatı" ifadesi dinin hükümdarlığının geciktirilmeden gerçekleştirilmesi yararına, insanın siyasal alanda ortaya koyduğu şeylerden ileri gelen beklentilerin *şimdi ve burada* sona ermesi olarak görülebilir. Bu din aracılığıyla *siyasetin işlevsizleştirilmesi ya da siyasetten çıkış ütopyasıdır.*

İki Sünni örnekse İbn Teymiye'nin (1263-1328) öğretisini temel alarak siyaseti başka türlü işlevsizleştirir. Dinginci ve cihatçı Selefi hareketlerin başvuru kaynağı olan tanrıbilimciye göre insan siyasetinin tutumu meşru değildir, çünkü yönetme hakkı Allah'ındır. Düşüncesi iki ana kanıta dayanır. Bir yandan, Muhammet'in dile getirdiği vahiylerde amaç siyasal bir devletin kurulması değildir; öte yandan, ne Kuran'da ne Peygamber'in ölmeden önceki öğütlerinde siyasal bir düzenin kurulması ve yönetilmesiyle ilgili bilgiler vardır. İbn Teymiye Kuran surelerini ve Peygamber'in sözlerini (hadis) bu anlamda yorumlamaya başlar. Bunlardan birini buraya almamız yerinde olacaktır:

---

8 Ruhullah Humeyni, *Pensées politiques de l'ayatollah Khomeyni. Présentation thématique au travers de ses écrits et de ses discours depuis 1941*, ADPF, Paris, 1980.

> Allah bana "elçi kul" [*abd resul*] olmakla "hükümdar peygamber" [*nebi melik*] olmak arasında seçim yaptırdı ve ben "elçi kul" olmayı seçtim.[9]

Bu sözler tanrıbilimsel ve siyasal işlevleri tel elde toplamaktan kaçındığı, onları ayırmak gerektiği yönünde de yorumlanabilir, ama İbn Teymiye bunu söylerken siyasetin İslâm'da yerinin olmadığını ileri sürer; gerekli olan şey yalnızca Peygamber'e vahiy yoluyla gelen yasadır. Burada siyasal İslâm'la ilgili yaygın söylemin çok uzağındayız. İslâmcılığın icadı İbn Teymiye'nin düşüncesiyle köklerine yönelmiştir; İbn Teymiye'ye göre de dinden başka siyaset yoktur: *Siyaset de, siyasal da dindir.*

Siyasetten çıkış ütopyasının gerçekleştiği –Taliban'ınki yalnızca beş yıl sürse de–[10] bu üç örnek dışında, başarısızlığa uğrayan her girişim ya da hâlâ süren çabalar bu temel İslâmcı ereğe dayanır. Söz konusu olan ister Cezayir'deki İslâmi Selamet Cephesi (1992) olsun, ister Mısır'da ordunun iktidarı ellerinden aldığı Müslüman Kardeşler (2013), isterse Tunus'ta iktidarı seçimle kaybeden Ennahda hareketi (2014), hepsinin kuramsal dağarcığı aynı kaynaklardan ileri gelmiş, bu kaynaklar ilgili ülkelere uyarlanmış, farklı taktikler doğurmuştur. Tunus'ta sözde ılımlı İslâm'ın temsilcisi olan Ennahda örneğinde, seçim kazanılır kazanılmaz, partinin genel sekreteri ve gelecekteki başbakanı yandaşlarından oluşan kalabalığın önünde altıncı halifeliğin saltanatının başladığını söylemiştir. Sonrasında, Ennahda iktidardaki iki yılı boyunca şeriatı anayasaya geçirmek ve anayasada Müslüman hukukuna uygun "tamamlayıcılık ve hakkaniyet"i yeğleyerek, kadın-erkek eşitliği ilkesine değinilmesine en-

---

9 İbn Teymiye, *Minhacüs-Sünnetin-Nebeviyye fi nakdi kelamiş-Şiati vel-Kaderiyye*, Reşâd Sâlim (yön.), Mektebetu Daru'l-Urube, Kahire, 1962.

10 Taliban Emirliği Amerika'nın 2001'de, ABD'deki 11 Eylül saldırılarından sonra El Kaide'yi barındırdığı suçlamasıyla müdahale etmesiyle çökmüştür.

gel olmak için var gücüyle çalışmıştır. Bireysel planda, psikolojik açıdan *Üst-Müslümanlık* eğilimini yaratan şey siyaseti dine indirgeme arzusudur; bu eğilimin parolası bir militanın ağzından duyduğum şu tümceyle özetlenebilir: "Nasıl ki egemenlik yalnızca tek bir İlah'ındır ve o da Allah'tır, yalnızca tek bir siyaset vardır, o da Müslüman dinidir." İşte İslâmcıların çeşitliliğinin ötesinde İslâmcılığın ruhu budur. "Tanrıbilimsel siyaset" ve "siyasal tanrıbilim" kategorileri Hıristiyanlıktan ve *Politika*'sını Arapların çevirmediği Aristotelesçi düşünceden gelme modern söylemin yansımalarıdır. Bu kategoriler İslâmcılıkla ilişkili değildir; İslâmcılıkta *yalnızca ümmetin işlerini düzene koyup yöneten tanrıbilim vardır.*

İbn Teymiye gibi 13-14. yüzyıllardan bir tanrıbilimcinin modern yaşamda bu kadar çok takipçisinin olmasını nasıl anlamalıyız? Sorunun İslâm'la ilgili olduğu yönündeki açıklamalar (özcü sav), çok azınlıkta kalan bir tanrıbilim akımının üyesi bir yazarın (Hanbelilik bugün Müslümanların % 8'ini oluşturmaktadır) neden din aracılığıyla siyasetten çıkışı öven tarihsel bir değişimin ana kaynağına dönüştüğünü anlamamızı sağlamaz.

İbn Teymiye'nin kuramının Moğolların Ortadoğu'yu ele geçirmesi ve Arap imparatorluğunun beş yüzyıl ayakta kaldıktan sonra çöküşü (1258, Bağdat'ın yıkılması) bağlamında ortaya çıktığını anımsatmak gerekir. Bu tanrıbilimci, Şam'da İslâm'ı benimseyişinin sahte olduğu düşünülen Gazan Han'ın Suriye'ye saldırdığı dönemde yaşamıştır. Gazan Han'ın gizliden gizliye Moğol yasalarının kültürünü yaydığından kuşkulanılır.[11] Ne olursa olsun, İbn Teymiye en köktenci cihat çağrısını yapan ve düşmana eksiksiz direniş amacıyla en tutarlı zihinsel açınımı ortaya koyan tanrıbilimcidir. Bu yüzden, düşüncesi Batılıların seferleri sırasında 18. yüz-

11 Denise Aigle, "Loi mongole vs loi islamique? Entre mythe et realite", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°5-6, 2004, s. 971-996.

yıl tanrıbilimcilerinin gözünde ve özellikle de 19. yüzyıldaki sömürgeci egemenliği İslâm toplumlarının temellerini sarsmaya başladığında capcanlı bir güncellik kazanmıştır.

Napoléon'un 1 Temmuz 1798'deki İskenderiye bildirisi, fatihin İslâm'a saygı duyacağına ant içmesi, hatta sözde Müslümanlığı konusunda dönemin tanrıbilimcilerinde güvensizlik uyandırmıştır:

> Acıyan ve Esirgeyen Allah'ın adıyla, Allah'tan başka Tanrı yoktur; onun ne oğlu, ne de saltanatında bir ortağı vardır. [...] Ey Mısır halkı, buraya sizin dininizi yıkmaya geldiğimi söyleyecekler, inanmayın: Size haklarınızı geri vermeye, gaspçıları cezalandırmaya geldiğimi ve Allah'a, onun peygamberine ve Kuran'a Memlûklerden daha çok saygı duyduğumu söyleyin. [...] Kadılar, şeyhler, imamlar, çorbacılar, halka bizim de gerçek Müslümanlar olduğumuzu söyleyin. Müslümanlarla savaşılması gerektiğini söyleyen papayı biz yok etmedik mi? Malta Şövalyeleri Tanrı'nın Müslümanlarla savaşmalarını istediğine inandıkları için o akılsızları biz yok etmedik mi?[12]

Napoléon'un seferi sırasında yaşamış ve onun tarihini yazmış Kahireli bilgin el-Ceberti, bildirinin ilk üç tümcesinin hiç güven uyandırmadığını düşünür. Onu şöyle çözümler:

> [...] Fransızların üç dinle de anlaşabildiğini söylüyorlar, ama aynı zamanda hiçbiriyle de anlaşamıyorlar. "Allah'ın adıyla" diyerek, bir oğlun ya da bir ortağın varlığını reddederek Müslümanların arkasından gidiyorlar. İki iman esasını anmadıkları, Hz. Muhammet'in vahyini, dinin zorunlu olarak kabul etmiş olduğu meşru sözleri ve hareketleri reddettikleri için Müslümanların arkasından gitmiyorlar. İfa-

12 Napoléon, *Œuvres complètes*, 2. cilt, Éditions la Bibliothèque digitale, Paris, 2012.

> delerinin ve hareketlerinin birçoğunda Hıristiyanların arkasından gidiyorlar, ama Teslis'i anmayarak ve vahyi reddederek, dahası inançları reddederek, rahipleri öldürerek, kiliseleri yıkarak onların arkasından gitmiyorlar.[13]

Fermanın göstermelik ve kurnazca bir oyun olduğu açıktır. Fransızlar, hiçbir din açısından inandırıcı değildir:

> Bu yüzden, bu insanlar hem Hıristiyanlara, hem Müslümanlara karşıdır ve hiçbir dine sağlam biçimde bağlı değillerdir. Bunlar maddeci kişilerdir; Allah'ın tüm niteliklerini, dirilişten sonraki yaşamı yadsır, peygamberliği ve elçiliği reddederler.

Burada tanısı konan şey, işgalcilerin dine aykırı anlayışları, bağlı oldukları ve dayatmak istedikleri dünya düzenidir. Bu yargı sonrasında daha da güçlenecektir. El-Ceberti şöyle yazar:

> Fransızlar ne kadar karşı çıksa da kesinlikle zındıktır. Kuran'a saygı duyduklarını söylüyorlar, ama işedikten sonra ona el sürmekten çekinmiyorlar. Sonuçta erkekleri (sakallarını) kesen ve değerli halıların üstünde ayakkabılarıyla yürüyen görgüsüz bir halk onlar... Kadınları örtünmüyor, edep bilmiyor. Bir Fransız ne zaman doğal ihtiyaçlarını gidermek istese, bunu olduğu yerde yapıveriyor, yanında insanlar olsa bile [...]. İnsanların içinde içki içiyor, kadınları örtünmeden dışarı çıkmaya yüreklendiriyorlar.

Bu bölümde ortaya çıkan ve sonradan İslâmcılıkta da tıpatıp karşılaştığımız üç eleştiri –*Kuran'a saygısızlık, geleneklere hakaret ve kadınların utanmazlığı*–, Napoléon'un dinden yana olduğunu ileri süren siyasetine karşın, Fransızları İslâm uygarlığının kutsal saydığı şeylere saygısızlık eden kişi-

13 Abdurrahman el-Ceberti, *Journal d'un notable du Caire, durant l'expédition française (1798-1801)*, Albin Michel, Paris, 1979, s. 179.

lere dönüştürecektir. Mısır seferi de tanrıbilimcilerin gözünde cihatla karşılık verilmesi gereken yeni bir haçlı seferi olacaktır. El-Ceberti tanrıbilimcilere kısmen eleştirel yaklaşsa ve Hıristiyanlara misilleme yapılmasına kesinlikle karşı çıksa da, Fransız ordusunun gerçekleştirdiği kırımlardan sonra, kadınların aşırı serbestliğine adamakıllı çatar:

> [Fransız kadınlar] utanma arlanma olmadan çıkıyorlardı dışarı. Fransızlar Kahire'ye geldiklerinde –bazılarının yanında karıları da vardı–, sokağa karılarıyla çıkıyorlardı. Bu hanımların yüzleri açıktı, renkli eteklerle atkılar, omuzlarına düşen işlemeli kaşmir başörtüleri oluyordu üstlerinde. Bu halde ata ya da eşeğe biniyor, hayvanlarını laubalilikle sürüyor, kahkahalarla gülüyor, hayvan kiralayan adamlarla, haydutlarla gülüp eğleniyorlardı. Bunun üstüne, alt tabakadan, ağırbaşlılık nedir bilmeyen (Mısırlı) kadınlar da cömert ve kadın milletini hoş tutan Fransızların arasına karışıyordu...

Ahlâksızlığın Müslüman kadınlara bulaşması kaygısı biraz daha ileride iyice açığa çıkar:

> Mahalli idarelerde de aynı şey... Müslüman kadınlar Fransızlar gibi giyinmeye başlamıştı. Teftişler ve halkı ilgilendiren işler için ya da sıradan kararların verilmesi, yasaklar koymak ya da insanlara çağrı yapmak için mahalli memurlarla birlikte dışarı çıkıyorlardı. Kadın tek başına ya da yanında kendisi gibi birkaç arkadaşı ya da konuğuyla yürüyordu. Yanında yakınları ya da ellerinde değnekleri olan uşaklarıyla yürüyordu ve insanlar da bu gösteriyi izliyordu. Kadın, kararlar veriyor, buyruklar yağdırıyor, yasaklar koyuyordu.[14]

İşte Fransız seferinin ilk günlerinden başlayarak Batı'nın kadınlara izin verdiği şeylerin büyük bir tehdit olarak al-

---

14 *A.g.y.*, s. 320-321.

gılanması, kadınların kamusal alandaki varlığının İslâm'ın tanrıbilimsel düzenini yıkacak bir şey olmasından kaynaklanır. İslâm'a göre kadının varlığı özünde dine aykırıdır. Bunun sonucunda, İslâmcılıkta kadın bedeninin toplumsal olarak görünürlüğü dinin kurallarına uymayan siyasal bir bedenin varlığına işaret edecektir. Siyaset karşıtı ütopya olarak İslâmcılığın icadının başlıca nedenlerinden biri de burada yatar.

Gezginlerin ve vakanüvislerin anlatılarındaki, Fransızlarla karşılaşmanın yarattığı sarsıntı ve Mısır Müslümanlarında, sonra da Müslüman âleminin bilincinde bıraktığı kalıcı etki konusunda Henry Laurens'ın *L'Expédition d'Égypte*'teki çıkarımlarını yinelememiz yeterli olacaktır:

> Fransız devrimcileri ulemanın gözünde yeni bir evrenin mucitleri olmak şöyle dursun, antikçağın ya da Klasik İslâm'ın maddecilerinden farksızdılar. [...] Fransızlar vahiy yoluyla inen dinleri yadsıyorlar; İslâmi mezhepleri inceleyen kitaplar onları tanrıtanımazlar, olsa olsa yalnızca akla, demek ki vahiyden daha aşağı bir bilgi düzenine inanan insanlar olarak tanımlıyorlardı. [...] Aklı yalnızca bilimde ve teknikte kullandıklarında hayranlık uyandırabiliyorlardı. Ama geri kalan konularda, tutumlarından ve söylemlerinden ikiyüzlülük akıyordu.[15]

Henry Laurens'ın ifade ettiği ikiyüzlülük mefhumu burada önemlidir. Kuran'da Müslüman'mış gibi görünüp, gerçekte inançsız olan kişiyi tanımlayan bir kavramı (münafık) karşılar. İbn Teymiye'ye göre "büyük bir ikiyüzlülük" söz konusu olduğunda sonu "sapkınlık" kategorisine varır ve bu da inançsızlıktan daha da kötü bir şeydir. İslâmcılık mantığında bu dinden dönme suçlamasını, başka bir deyişle bir Müslüman'ın inancın doğuşunu yadsımasını içerir;

15 Henry Laurens, *L'Expédition d'Égypte*, 1789-1801, Seuil, Paris, 1997, s. 138-139.

bu da köktenci gruplarda ölümle cezalandırılır. Bu grupların, bazı Müslümanları ve özellikle de benim İslâm'ın siyasetteki tanrıbilimsel ilkelerini artık benimsememeleri anlamında *ayrı Müslümanlar*[16] olarak nitelediklerimi öldürmeleri genelde bundan kaynaklanır. Mısır Seferi'nin ve Aydınlanma Çağı'nın bilimsel topçekerlerle gemiler arasından yankı uyandıran girişinin sonuçlarından biri, bir anlamda Müslüman topraklarındaki "ikiyüzlü" kitlenin kalabalıklaşması olmuştur. İslâmcılığın icadı da buna karşı bir başkaldırı olacaktır.

Sekülerleşmiş Batı'nın Kahire'deki dindar Müslümanlara büyük meydan okuyuşunu gösteren sahneler arasında, 22 Aralık 1798 tarihli *Courrier de l'Égypte*'te aktarılan bir olay çok anlamlıdır. İslâmcılığın "ilk sahnesi" olarak nitelenebilecek bu olay Napoléon'un Kahire şeyhleriyle yediği bir yemekte gerçekleşmiştir:

> Yemeğin öncesinde ve sonrasında sohbet edildi. General Bonaparte şeyhlere Arapların halifeler döneminde sanatta ve bilimde çok ileride olduğunu, ama bugün büyük bir cehalet yaşadıklarını, atalarının bilgilerinden onlara hiçbir şey kalmadığını söyledi: Şeyh Sadat kendilerine Kuran'ın kaldığı, tüm bilgilerin onda bulunduğu yanıtını verdi. General, Kuran'da nasıl top döküleceğinin öğretilip öğretilmediğini sordu. Oradaki tüm şeyhler çekinmeden öğretildiğini söylediler.[17]

Bu sahne sonradan Batılı güçle zorlu karşılaşmaya tepki olarak İslâmcılığın doğuşunun habercisi gibi görülebilir. Kazanan tarafın ağzından küçümseme motifini açığa vurur: Elinizde eski uygarlığınızdan hiçbir şey kalmadı, oysa be-

16 Bkz. Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en islam*, a.g.y.

17 *Courrier de l'Égypte*, VII. yıl, 2 nivôse, aktaran Henry Laurens, *Français et Arabes depuis deux siècles*, Taillandier, Paris, 2012.

nim uygarlığım size boyun eğdiren teknik gücü ortaya koyuyor; işte İslâmcılık da buna her şeyin Kuran'da yazılı olduğu yanıtını verecek, tam kutsallaştırmayla dinsel direnişin güçlendirilmesi gerektiği sonucunu çıkaracaktır. Sahnede aynı zamanda mutlak bilgi varsayımının Tanrı'dan insana tarihsel geçişi konusunda, tanrıbilimcilerin bilgisizlikleriyle de alay edilir; İslâmcılık buna da tüm modern buluşların şifreli bir biçimde Kuran'da zaten yazılı olduğunu kanıtlamaya çalışacak *tanrı-bilimcilik*[18] ile karşılık verecektir. Dolayısıyla, hata Kuran'da değil, bilimi ondan çıkarmayı başaramayan Müslümanlardadır. Bundan inançlarının zayıfladığı ve gerilemelerinin nedeninin doğru yoldan ayrılmaları olduğu sonucu çıkarılır; kendi kendini kınama ve kefaret ödeme, aşağılama ve yeniden idealleştirme, daha da çok Müslüman olmaya yönelik kutsal bir zorunluluk ortaya çıkar ve işte bu *Üst-Müslüman*'ın psikolojik anlamda icadıdır.

Mısır Seferi'nin ve onu izleyen tüm seferlerin sonucunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinde reform yapılması kaçınılmaz bir zorunluluğa dönüşecektir. Fransız devrimcileri Aydınlanma Çağı donanımlarındaki iki kavramla gelmişlerdir, bunlar onların fatih olarak güçlerini ortaya koyacaktır: Birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili *uygarlık* ve *ulus* kavramlarından söz ediyorum.[19] Sömürgecilik çift odaklı –maddi ve manevi– silindirini *uygarlık ve ulus siyaseti* adına sürecektir. Bu siyasetten dünyanın ve insan alışkanlıkları-

18 "Tanrı-bilimcilik" [théoscientisme] benim Müslüman ülkelerinde ortaya çıkan, kimi zaman Müslüman bilim insanlarının da benimsediği, Kuran'ın hem tanrıbilimsel, hem de bilimsel bilgiyi içeren bir metin olduğunu doğrulama amacındaki birçok söylemi tanımlamak için önerdiğim bir sözcük. Bkz. *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Aubier, Paris, 2002, s. 68 ve sonrası. [*İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2017].

19 Pierre-Jean Luizard, "Introduction", Pierre-Jean Luizard (yön.), *Le Choc colonial et l'islam*, La Découverte, Paris, 2006; Henry Laurens, *Français et Arabes depuis deux siècles*, *a.g.y.*, s. 24 ve sonrası; Michel Vovelle, *La Révolution française*, Armand Collin, Paris, 2015, s. 285.

nın ussallık kurallarına göre değiştirilmesi anlaşılır. Ussallığın sınai ve liberal Batı'da doruk noktasına ulaştığı, zanaatçı ve despot Doğu'daysa gerilediği varsayılır. Bir Arap ulusu fikrini Napoléon Bonaparte çok geçmeden dile getirir, III. Napoléon da bu konuyu ele alacaktır[20] ve kimi zaman vazgeçilse, bu yoldan dönülse de, sonuçta Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve sömürgecilik karşıtı mücadeleler *ulusal*'ı yeni siyasal ütopya olarak dayatacaktır. İslâmcılığın başkaldırıp bugün de içinden çıkmak istediği şey budur.

Eskiden Avrupa'ya giden Müslümanların sayısı epey azken 19. yüzyıldan sonra bu sayı çok artar. Batı icatlarına bilimsel ve siyasal anlamda sahip çıkma arzusunun patlak verdiği yolculuk ilişkileri doğar. Paris'e Vali Mehmet Ali'nin gönderdiği Mısırlı imam Tahtavi'nin[21] ve başkente Tunus Beyi'yle birlikte giden Tunuslu aydın İbn Ebü'd-Dıyâf'ın[22] yolculuk anlatıları, yazarların keşfettikleri Batı uygarlığı karşısında hayranlığa kapılmalarının Batı'ya yönelik eleştiri yeteneklerini ortadan kaldırmadığına, doğdukları topraklara bağlılıklarını ve birer Müslüman olarak manevi değerlerini hâlâ korumak istediklerine tanıklık eder. İslâmcıların söyledikleri gibi, bunların Batı'nın Aydınlanma Çağı'na duydukları arzu basit bir Batılılaşma arzusuyla kısıtlı değildir.

Sözgelimi, Tahtavi Arap uygarlığının durumunu anlamak için *Considérations sur les causes et la grandeur des Romains et de leur décadence*'ını (*Romalıların Yükselişi ve Çöküşü*) çevirdiği Montesquieu'nün üç güç ayrımını şeriatta bulmak ister. Onun yapıtından "yurt sevgisi"ni (*hubbu'l vatan*) alıp, Mısır'daki eğitim ilkelerinden biri haline getirmek ister; bu da

---

20 Daniel Rivet, "Le rêve arabe de Napoléon III", *L'Histoire*, n°140, 1991, s. 26-32.

21 Rifaa Rafi et-Tahtavi, *Tahlisü'l-İbriz fi Telhis-i Bâriz* (1834), Fr. çev. *L'Orde Paris*, Sindbad-Actes Sud, "La Bibliothèque arabe", 1988.

22 İbn Ebü'd-Dıyâf, *İthâfü ehli'z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve ahdi'l-emân*, 4. cilt, Tunus, 1963.

Mısır ulusu mefhumunun var olmadığını, en azından temel bir öğe olmadığını düşündürür. İbn Ebü'd-Dıyâf'a gelince, o Champs-Élysées'yi ziyaretleri sırasında Bey'le aralarında geçen anlamlı bir konuşmayı aktarır. İbn Ebü'd-Dıyâf orada olmanın kendisini büyülediğini anlatırken, Ahmet Bey ona yurdunu özlediğini söyleyip Tunus Medinesi'nin gözde semtlerinden Bab Alîva'daki börekçilerin yaydığı kokuyu özlemle anar:

> Ben de özgürlüğün havasını soluyup suyunu içerken, ayaklarımı toprağına basarken, ona şaka yollu şöyle yanıt verdim: "Haklısınız, ne de olsa o kapıdan [Bab Alîva] girince, canınız ne isterse yapabilirsiniz, oysa burada sıradan birisiniz." Bey bana şöyle dedi: "Allah sizi affetsin. Neden vatanıma duyduğum sevgiye ve onun büründüğü hallere saygı duymuyorsunuz?" Bense şöyle dedim: "Bu ülke vatanı da, ana babasını da unutturuyor insana." Bey'in yanıtı şöyle oldu: "Hani halk arasında başkasının buğdayını gören, kendi arpasını atar denir ya, biz de öyle davranıyoruz."[23]

Böylece *nation* (ulus) sözcüğünün Arap dilinde eskiden bir kimsenin doğup büyüdüğü yeri tanımlayan, ama artık öznel olarak *patrie* (yurt) yananlamını taşıyan ve siyasal olarak ulusal devlet düşüncesiyle bağlantılı *vatan* sözcüğüyle karşılandığına tanık olunur. Oysa bu siyasal egemenlik ilkesi İslâmi tanrıbilimin temel merkeziyetçi topluluğuyla çelişir; öyle ki 1924'te Mustafa Kemal Atatürk'ün halifeliği kaldırması, Müslümanlar topluluğunun (ümmet) adının kökenine işaret eden *ana-yurt*la olan bağlantıyı koparır.[24] Bu, egemenlik ile inananlar topluluğu arasındaki ilişkinin yitirilmesidir. Ondan beri, İslâm'da evrensel anlamda siyasal-

---

23 "La perception de 'l'Autre' en Égypte et en Tunisie au XIXᵉ siècle: l'émergence d'un nouveau paradigme", *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, 2003, s. 305-320.

24 "Ümmet" anne anlamına gelen *ümm*'den gelir.

tanrıbilimsel özne kalmamıştır. Aynı yıl Türkiye'de ilk laik devletin kurulması, yasaların temeli olarak şeriat düzeninden vazgeçilebileceğini kanıtlayan bir adımdır. *Kamu gücünün çarklarında Tanrı işlevsizleştirilir.* İslâmcılığa özgü, Müslüman Kardeşler'in 1928'de ilk defa kamusal örgüt yapısını kazandırdığı siyaset karşıtı ütopyanın kökeninde bu felaket vardır. Sömürgecilikle mücadele sırasında ulusçulukla din ittifak yaptıysa da, ulusal devletler ortaya çıkınca, düşüncelerle duygulanımların gizil çelişmesi bir çatışmaya dönüşmüştür: Müslüman kardeşliği ulusal yurttaşlığa karşı, dinsel manevi coşku ulus sevgisine karşı.

İşte bugün de dünya sahnesinde sürmekte olan mücadelenin başaktörleri. *Uygarlık ve ulus siyaseti*nin devrimci kökenine ve onun sömürgeci yansımalarına bakıldığında, mücadelenin özel olarak Fransa'yı içermesi bir rastlantı olabilir mi? Mücadele Fransız yörekentlerinde, ama aynı zamanda Mısır ve Tunus'taki yerleşim yerlerinde... Gerçek ya da düşlemsel anlamda muhtaç ya da yoksun gençlerde güçlü bir kurban etme/olma arzusu uyandıran İslâmcılığın uyguladığı tüm şiddetlerin kökeninde o var. Şurası açık ki, ölüm sevgisi, şehitlik, cennetteki hakların dünyevi haklardan üstün oluşu, İslâmcılık üstüne ortaya konan bütün söylem gençlerin yaşamlarının kurban edilmesiyle Hegelci efendilik şemasını yeniden ele alır; iktidarı yeniden dine verip, Tanrı'nın saltanatını kurmayı umar. Bu noktada da sekülerleşmiş siyasetin –insanların yönetiminde Tanrı'nın yeri olmadığını varsaydığına göre– dine aykırı bir varsayım ve Batı'nın egemenliğinin bir biçimi olduğunu düşünmekle kalmaz, sömürgecilik sonrası ulusal devlet ütopyasına dönüşen bu varsayımın sözünü tutmadığına, muhtaç insanların temel gereksinimlerini karşılayamadığına inanır. Muhtaç insanlar da yalnızca maddi anlamda yoksul kişiler değil, dinsel mirasları ellerinden alınmış ve onun anlamını yitirdikleri için umutsuzluğa

düşmüş tüm Müslümanlardır. Dolayısıyla, bu söylem siyasetin özerkleşmesine karşı Müslüman umutsuzluğuna aşırı dinsel bir çözüm önerir.

Üst-Müslüman

> Dounia iki çocuğunun babası Ahmed'den söz ederken şöyle diyor: "Ne ölümden, ne hapse atılmaktan korkuyor. Kendini üst-insan gibi hissediyor, ama aslında bütünüyle mahvolmuş durumda."
>
> – Soren Seelow, "Comment soigner les candidats au djihad", *Le Monde*, 29 Aralık 2014.

Bir Müslüman'ı, çok daha fazla Müslüman olması gereken bir Müslüman tasarımı aracılığıyla, olduğu haliyle kendi Müslümanlığını aşmaya iten baskıya "Üst-Müslümanlık" adını veriyorum. Doğru yoldan saptığına dair kendi kendine yöneltti̇ği eleştirilerin ve kendisini günlerce en kötü ahlâki suçlarla damgalayıp "cehennemde yanacak" bir varlık olacağını ileri süren telemedyatik vaiz ordularının tacizlerinin pençesindeki bir öznenin tutumudur bu. O örnek Müslüman'la, Peygamber'le ve atayla[25] kendini özdeşleştirmeye, onların geçmişte kalmış yaşamını şimdiye taşımaya, kendi yaşamınıysa bir ölünün yaşamına çevirmeye çağrılır. Üst-Müslümanlığın gereği: "Ol!" değil, "Geri dön!"dür; çünkü ona göre İyilik eskiden hayat bulmuş, vaat eskiden gerçekleşmiştir; yapılması gereken tek şey onu geçmişte aramak, bu arada dünyanın sonunu beklemek ya da daha iyisi onu çabuklaştırmaktır.

Üst-Müslümanlık, suçluluk ve kurban etme duygularından yakalarını kurtaramayan, içlerine İslâmcılık işlemiş Müslümanların ruhsal yaşamıyla ilgili bir tanıdır. İlke ola-

25 Arapça *selef*, Selefizm de buradan gelir. "L'idéal blessé et le surmusulman"da verdiğim ilk Üst-Müslüman tanımındaki terimlerin bir kısmını yeniden ele alıyorum (adı geçen bölüm, s. 19).

rak, Üst-Müslümanlık eğilimiyle bu eğilimin gerçekleşmesi arasında bir ayrım yapmak yerinde olacaksa da, gerçekte her ne kadar Üst-Müslüman'ın vücut bulmasından çok bu olguya doğru bir eğilime rastlansa da, aralarındaki sınırlar delik deşiktir, önceden kestirilemeyen geçişler söz konusudur. Somut anlamda, Üst-Müslüman'ın tutumu dini alçakgönüllülük düşüncesini temel alarak gelenek çerçevesinde yaşamayı yeterli bulmayan inananlarda gözlemlenebilir. Aslında, "Müslüman" adının en önemli anlamlarından biri *alçakgönüllü*dür. Oysa Üst-Müslümanlıkta söz konusu olan, inancın gururunu dünyaya sergilemektir: *Islam pride*. Bu durum birtakım açık işaretler ortaya çıkarır: alında yara izi, sokaklarda edilen dualar, bedende ve giysilerde damgalar, sürekli zikredilen Allah'la yakınlığa tanıklık eden ayinlerde ve kurallarda artış. Üst-Müslümanlar Allah'ın dünyadaki sesi olmak ister, ateşli inançlarını taşımayanlara nefretlerini haykırırlar. Onlara "Allahçılar" da denebilir, çünkü durmadan *Allahuekber* diye yırtınırlar. İlke olarak söyleyen kişiye ne kadar küçük ve zayıf olduğunu anımsatıp rahatlatması gereken bu yakarış burada bir kendini beğenmişlik, istediği her şeyi yapmakta sakınca görmeyen bir güç gösterisine dönüşür. Allah diye diye öldürürler. Allah'ı kendilerine bağımlı kılarak ona bağlanırlar. İşte bu nedenle Üst-Müslüman figürü suçlulara ya da suçlu olmaya istekli kişilere çekici gelir; kanun kaçağı olmak arzusuyla tüm yasaların üstünde olduğu varsayılan bir yasayı benimser, onun aracılığıyla topluma aykırı eğilimlerini, insan öldürmeye yönelik dürtülerini soylulaştırırlar. Bir insan, varsayılan yaratıcısıyla onun adına hareket edebilecek, onun ağzı ve elleri olabilecek denli karıştığını ileri sürüyorsa, Üst-Müslüman "insan-Tanrı ensesti" olarak adlandırılabilecek bir hazzın ardında koşar. Tasavvufta olduğu gibi, Tanrı'yla hiçbir zaman sürekli olmayan ve her türlü büyüklenmeden uzak gizemci birleşme değildir bu. Müslüman

Tanrı'yı arıyorsa, Üst-Müslüman onun tarafından bulunduğuna, seçildiğine inanır.

Birçok Müslüman'ın kaygısı, nesnelerini tüketiyor olsalar da, sekülerleşmenin onlara başkasına dönüşme, artık kendi olmama duygusunu yaşattığı bir dünyada var olmaktır. Kendini artık gerçek olmayan bir kendilik olarak algılamanın acısı Müslüman umutsuzluğunun nedenidir. Kişinin acımasız bir biçimde Tanrısız bir Batı'ya sürgün edilmiş hissetmesi sık karşılaşılan bir tasadır; söylemlere ve eylemlere yansır: Adeta toprağın kaymasını engellemek istercesine her yere çivi gibi minareler dikilmesi bundandır. Dindar ataların şimdiki zamana çağrılması doğru yoldan sapmayı durdurmaya yönelik umutsuz bir arayıştır. Oysa İslâmcılık, aslında gerçek olmayan bir benlikten daha yüce bir şeye çekici gelecek bir kurmaca üretmiştir: Üst-Müslüman figüründe vücut bulan kökensel bir üst-benlik. Bu figür de tüm figürler gibi çeşitlenip az çok tipleştirilmiş biçimlere bürünür; bunlar arasında dünyadan el ayak çekmek de vardır, ama en ateşlisi dünyanın işini bitirmek, onun sonuna katkı sağlamaktır. İşte cihatçılığa kalkışan gençleri çeken de budur.

Üst-Müslümanlık tarihsel olarak nasıl doğmuştur? Tarihsel travmaların etki alanı çok geniştir; özellikle de bir ideoloji, haksızlığa uğramış bir ideal[26] oluşturmak için onları kitlelere yaydığında. İslâmcılığın yaptığı en önemli şey budur. Ondan sonra, kuşaklar travmayı ve haksızlığı birbirine aktarır; öyle ki bireyler olan biteni bilsinler bilmesinler kendilerini yaşanmış utançların mirasçıları olarak görürler. 1924 yılı, altı yüz yirmi dört yıllık son İslâmi imparatorluğun çöktüğü, halifeliğin, başka bir deyişle İslâm'da egemenlik ilkesinin kaldırıldığı ve Türkiye'de ilk laik devletin kurulduğu yıldır. Osmanlı toprağı parçalanmış, sömürgeci güçler tara-

26 Paul-Laurent Assoun bu mefhumu *Le Préjudice et l'Idéal*'de (Economica-Anthropos, Paris, 2012) dikkat çekici biçimde işlemiştir.

fından işgal edilmiştir; Müslümanlar kendi evlerinde efendi konumundan ast konumuna düşerler. Bu bin dört yüz yıllık bir temelin çökmesi, birlik ve güç yanılsamasının sonudur. Derken, İslâm'ın artık yönetmediği bir dünyada, dağılışının hüznü ortaya çıkar.

Bu tarihsel kopuşun semptomu, yeniden kurulması gereken, öcü alınması gereken "yaralı İslâm ideali" kuramının bir örgüte tercüme edilmiş hali olan Müslüman Kardeşler'in 1928'de doğuşudur. İslâmcılık ulus devletlerin yıkılmasını ve halifeliğin yeniden tesisini vaat eder. Travmanın anısını yayar ve hükümetler, Batılıların askeri seferleri ve iç savaşlar yüzünden mahkûm oldukları yazgının acısını çeken halkların yaşadığı felaketlere bu travmayı yansıtır. Tarihsel çöküşe Müslüman özne modelinde daha önce görülmemiş bir kırılma eşlik eder. Aydınlanma Çağı'nın Müslüman topraklarına topçekerlerle geldiği doğrudur. Bununla birlikte, Müslüman seçkinler "Aydınlanma Çağı" ve Aydınlanma'nın siyasal özgürlüklerinin "yandaş"larına dönüşürler; "karanlığın orduları"na[27] karşı evrensel bir ittifak kurmak adına, Batılıların Aydınlanması'nın unutulan İslâm aydınlanmasını yeniden canlandıracağını düşünürler. Onların karşısına "Aydınlanma karşıtları" çıkacak, İslâm'ın tüm sorulara yanıt verebilmesi adına tanrısal egemenliğin yeniden kurulmasını ve peygamber geleneğine dönüşü savunacaklardır. Müslüman Kardeşler'in parolası şudur: *İslâm'ın her şeye yanıtı vardır.*

O zaman da İslâm'ın öznesinin iktidarla ilişkisinde sisteme ilişkin bir uyuşmazlık ortaya çıkar. Kimileri bir devletin yurttaşı olmak ister, onlar da Müslüman'dır ama tanrıbilimsel düzenden ayrılmışlardır, benim "ayrı Müslümanlar" de-

---

27 Muhammed Abduh'un (1849-1905) ifadesi, aktaran Maher Charif, "Réformisme musulman et islam politique: continuité ou rupture?", Pierre-Jean Luizard (yön.), *Le Choc colonial et l'islam*, *a.g.y.*'de, s. 520.

diğim şey de budur; kimileriyse daha çok Müslüman olduklarını, daha da, daha da çok Müslüman olduklarını ortaya koymak isterler. İşte bu noktada Üst-Müslümanlık açığa çıkar. İslâmcılık o zaman bir İslâm savunusu gibi görünür, öylesine ateşlidir ki onun yerine geçmek ister. Yıkıma sürüklendiğini algılayan bir sistemin tüm antikorları seferber olmuştur. Ama savunma, kurtarmak istediği şeyi yok etmesi anlamında otoimmün bir hale bürünür. Bu nedenle Üst-Müslüman'ın iki düşmanı vardır: *Batılı* dış düşman ve bir de iç düşman, yani halifelikten kesin olarak kopmuş, siyasetin dine bağımlı olmasını reddeden, bir ulusun yurttaşı olmak isteyen *Batı'ya dönük* Müslüman. Üst-Müslüman onu bir "Müslümanımsı" olarak, Batılıdan da kötü, avlanması, ortadan kaldırılması gereken bir kopya olarak görür.

Üst-Müslüman, İslâmcılığın 20. yüzyılın başındaki bozgunundan beri durmaksızın büyüyen seferberliğinin bir ürünüdür. İslâmcı kuramcılar, sekülerleşmenin karşısına koymak için daha önce eşine rastlanmayan, kutsala dair bireysel ve ortak bir teknoloji geliştirmişlerdir – topluluğun üstbenliğiyle doğrudan özdeşleşmeyi temel alan bir teknoloji. Buna göre Üst-Müslüman'ın işlediği suçları üst-benlik buyurur. İslâmcılık Tanrı'nın neden Müslümanları, "insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmet"i halifeliğin yıkıntıları arasında terk ettiğini değil, Müslümanların neden Tanrı'yı terk ettiklerini ve nasıl ona geri dönülebileceğini sorgular; bunun yolu da yalnızca cihattır. Bu nedenle Üst-Müslüman, sekülerleşenlerin unuttuğu bir savaş alanındaki asker tohumudur; söz konusu savaş alanı, sekülerleşenlerin sandığı gibi siyasal bir tasarının değil, *dinsel umudun* alanıdır; bu umut da öte dünyanın umudundan, başka bir deyişle ölümü amaçlayan umuttan başka bir şey değildir. Aynı zamanda unutulan bir başka şey de dinin ölçüsüz bir güç olduğudur, çünkü atılımını, insanoğlu ile dünya arasına bir sınırın

henüz çizilmediği bir çocukluk dönemindeki sınırsızlık ve enginlik duygusundan alır.[28]

Dolayısıyla, Üst-Müslüman yaşamı hor görüp Tanrı'nın saltanatını burada ve şimdi gerçekleştirmek amacıyla ölümü arzulayan bir yüceliğe ulaşmak amacıyla, küçük düşmüş alçakgönüllü Müslüman'ın alçakgönüllülüğünün tersine çevrilmesinin ürünüdür. Tanrı'yı, kendisinin hizmetçisi olduğu bir efendi gibi görür; içinde buyrukların yazılı olduğu bir kılavuza indirgediği Kuran'da söylenenleri yapmaya hazırdır, onun yorumsuz olduğunu varsayar, çünkü burada yazılı olan düz anlam kendisinin gerçek inanca ulaşmasını sağlayacaktır. Bu anlam ete kemiğe bürünmüş Üst-Müslüman'ın terör silahıdır.

Üst-Müslümanlık gibi bir şeyin bugün ya da dün, burada ya da herhangi bir yerde var olma eğilimi göstermesini ya da var olmasını sağlayan ruhsal süreçleri düşünmemiz gerektiğinde, özdeşleşmeyi gerek yaşam ve ölüm dürtülerine, gerek ideallerle ilgili haz bahislerine bağlayan mekanizmaları incelemeliyiz. Psikanalizde temel bir kuramsal buluş olan özdeşleşme kavramı bilinçdışıyla ilişkileri içinde yalnızca bireysel psikolojide değil, kolektif psikolojide, onun oluşumlarında ve düzensizliklerinde de iş başındadır. Freud'un özdeşleşmeden ilk kez *Kitle Psikolojisi ve Benliğin Analizi*'nde[29] söz etmesi rastlantı değildir. Özdeşleşme insan kimliğinin dönüşümsel, birleşimsel olduğunu, zincirlenmeler ve zincirinden boşanmalar sergileyebildiğini gösteren bir süreçtir. Bir bütün olarak siyasal ya da dinsel varlığın kuramı düzlemin-

28 Freud'un okyanus duygusunun kökeni üstüne savı budur (Sigmund Freud, *La Malaise dans la culture*, 1930, *Œuvres complètes*, cilt 17, PUF, Paris, 2004, s. 251 ve devamı. [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 1999].

29 Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921-1923), *Œuvres complètes*, cilt 16, PUF, Paris, 1995, s. 245-344. [*Kitle Psikolojisi*, çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınları, 2000].

de, onun tüm sonuçları ortaya çıkarılmamış olabilir. Oysa bence aşırı şiddet olguları, kolektif ilişkilenme ve ilişkilerin çözülmesi oyununda özdeşleşmenin çeşitli biçimlerini göz önünde bulundurmamızı gerektiriyor.

Öznenin bir başkasından kendisine yönelen bir söz aracılığıyla kendi seçmediği ve sonunda başka türlü ve başka bir yerde olmak adına kurtulmayı başaracağı bir rolü üstlendiğini ya da bir yerde bulunduğunu fark ettiğinde başlayan *özdeşleşmeden uzaklaşma [désidentification]* sürecinin kurtarıcı bir süreç olduğu psikanalistlerce saptanmıştır. Ama bireyler ya da topluluklar, ötekini kendilerine benzer olarak görmemeye başladıklarında özdeşleşmeden uzaklaşma nefrete ve şiddete de sürükleyebilir. Birçok kırımın kökeninde yakınla, komşuyla, akrabayla, çoğunlukla pek de farklı olmayan bir hısımla aradaki bu antlaşmanın bozulması yatar. Dinsel zincirinden boşanma bağlamında bu mekanizma onu tersine çeviren bir başka mekanizmaya, *yeniden özdeşleşme*ye [*réidentification*] eklemlenir. Söz konusu olan, öznenin kendisinin ya da önceki kuşağın bıraktığı bir özdeşleşmeye şiddetle yeniden sarılmadır. Vaizlerin kullandığı yol budur. Ya öznenin kökenine ihanet ettiğini ve bunu yaparak kökün katili, bir tür "öz-soykırımcı" olduğunu esinler, bu durumda yeniden özdeşleşme bir kefaret ödeme, bir pişmanlık ve *yeniden kök salma*'dır; ya da öznenin farkında olmadan ailesi yüzünden özdeşleşmeden uzaklaştığını, dolayısıyla kendisine dayatılan bir kimlik yadsımasının kurbanı olduğunu ileri sürer, o zaman da yeniden özdeşleşme, toparlanmanın ve öcün yolu gibi görünür. Bu kavram seküler eğitimle soyağacının kesilmesinden sorumlu tutulan okulu hedef alabilir. Cihatçılar sık sık okulları yakıp yıkarlar. İslâmcılık bu yeniden doğanlar (*born again*) üretimi yöntemine çok başvurur, o kadar ki "Bugün, falanca sayesinde Müslüman oldum..." gibi bir belge yazdırarak dinin buyruklarına uyan Müslüman-

ları bile kendi yoluna soktuğu olmaktadır. Yeniden dine dönen bir genç bana bir gün kendisinin "sağ kalan bir Müslüman" olduğunu söyledi, ben de ona neden sonra sağ kaldığını sorunca, şöyle yanıt verdi: "Kendi yaşamımdan." Yeniden dine dönüşün yolu, geçmişe dönük olarak bir felaketten ya da ölümden geçer.

Aşırı özdeşleşme ise [*suridentification*] yeni din değiştirmişlerde ve genel anlamda yeni bir inancı benimseyenlerde bulunan başka bir mekanizmadır; onları, aralarına katıldıkları inananlardan bile daha çok inanan kişilere dönüştüren çok yönlü bir birleşime sürükler. Din değiştirdikten sonra, çok sevdiği fetişleri temsil ettikleri için altınbalığını ve kaplumbağasını evinden atan adam gibi, kendi geçmişlerindeki her şeyi yok edebilirler. Savaş alanına giden Avrupalılar arasında bunlardan çok fazla olmasının nedeni, bir vaizin Al Jazeera kanalında ileri sürdüğüne göre, İslâm'ın "bugün insanın kendini aşıp bir kahraman olmasını sağlayan tek tanrılı tek inanç" olmasıdır.

Bu yelpazede en köktenci mekanizma kuşkusuz *özdeşleşmesizlik*tir [*inidentification*], çünkü bir insan kendini kendi türüyle özdeşleştirmeyi bırakabilir. Bu olguya insanların kendilerini mitolojilerdeki tanrıların, hayvanların, makinelerin, bitkilerin, toprağın ve tozun (*humain* [insan] *humus*'tur, Arapçada *el-edîme*[30] olduğu gibi) yerine koyduklarına birçok inançta tanık olunur. İntihar saldırılarında, kendinin ve ötekinin et parçalarına indirgenen insan bedeni biçiminin yok edilmesi, insan kimliğinden ayrılmaya işaret eder. Kimi "kamikaze"lerin vasiyetlerini okuduğumda, kendilerini eylemden önce bile parçalanmış olarak gördüklerini fark ettim. Bireylikten uzaklaşmış bir beden yığınına dönüşerek, artık içsel olarak öteki insanın aynasını taşımayarak,

30 Bir şeyin dış yüzü anlamına gelen bu sözcük *edîmetü'l-arz* biçiminde yeryüzünü tanımlar – ç.n.

insan biçimini terk ediyorlardı. Kendilerini kafalarında kurban ederek, doğrudan Tanrı'ya ulaşabilen gizemli bir bedenin, İslâmcılığın yeniden yorumladığı biçimiyle şehit bedeninin mutlak hazzına erişiyorlardı. Ötekinin yok edilmesi, alçakgönüllü insandan çıkış arzusunun bir sonucudur; bu arzuyu *insanlıktan çıkmış olanın megalomanyak melankolisi* olarak niteleyebiliriz. Psikopatolojide adına "Cotard sendromu" denen ve bizi *özdeşleşmesizlik* düşüncesine yaklaştırabilecek bir sendrom vardır: Hastanın bir yandan kurtarıcı bir ölümün ardında koşarken, bir yandan kendini bedeninden kurtulmuş, sonsuz, ölümsüz bir üst-insan gibi hissettiği melankolik bir yadsıma sanrısıdır bu.[31] Yalnızca "yaklaştırabilecek" diyorum, çünkü kendini insanla özdeşleştirmeyi bırakan kişi bunu artık bilmez ve çünkü yalnızca hâlâ insan olan insanlıktan çıkabileceğinin bilincindedir, bu da onu öyle olmaktan alıkoyabilir. Özetle, bir retten, sonra da insan kimliğine, kendininkine ve başkalarınınkine kayıtsızlıktan ileri gelen bir yıkıcılık söz konusudur burada.

Bu noktada İslâmcılığın kendini kurban etme çağrısı yapabilmek için geleneğin başlıca gösterenlerini nasıl değiştirdiğiyle ilgili çok önemli bir olgunun altını çizmek gerekiyor. Geleneksel İslâm'da, şehit, ölmeyi arzulamadan ölümü karşısında bulan bir savaşçıdır. Ölümü başka savaşçılarla mücadelesinin doğasında olan bir tehlike olarak kabul eder ama yaşamak ister: Ölürse, fazladan bir ödül alır. İslâmcılığın yeni şehidi içinse, ölüm mücadele sırasında gerçekleşebilecek bir şey değil, mücadelenin ereğidir. Ölmektir zafer. İşte bu nedenle birçok saldırı cihatçının ölümden kurtulamadığı bir geriye dönük planlamadan hareketle tasarlanmıştır. Kimilerinin eyleme geçmeden önce kendi ölüm ilanlarını sosyal ağlarda yayınladığı gözlemlenir; kimileriy-

---

31 Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie*, Seuil, Paris, "La Librairie du XXIe siècle", 2012, s. 535-560.

se bulunmak için ve öldürülmelerinin senaryosu tamamlansın diye arkalarında bir sürü ipucu bırakırlar; kimileri de belirlenen hedefe ulaşamadıklarında bile kendilerini patlatırlar. Böylece şehitle özdeşleşme, savaşmayı sürdürebilmek için sağ kalmaya çalışan savaşçıyla özdeşleşmeye üstün gelir. Üst-Müslüman'ın *conatus*'u[32] çılgın bir kurban etme arzusundan geçer.

Uygarlıkların her kötülüğü yapabilecek bir sürü insan yarattığı olur. Bugün, İslâm uygarlığı bu süreçten geçiyor. Başka uygarlıkların da tarihlerinde benzer zamanlar yaşamış olmasının avundurucu bir yanı yok kesinlikle. Bunu kabul edersek, Müslüman'ın Üst-Müslüman karşısında nasıl bir tehlikeyle burun buruna olduğunu anlayabiliriz.

Fetva çılgınlığı: Cinsellik ve Üst-Müslüman

22 Mayıs 2007'de, Kahire'deki en büyük Sünni tanrıbilim merkezi El Ezher Üniversitesi'nden verilen *büyüklerin emzirilmesi fetvası* adlı fetva Müslüman âlemini hem şaşkına çevirmiş, hem eğlendirmişti. Profesörler arasından iki imam, bir kadının bir erkek meslektaşını "doğrudan meme" vererek beş kez emzirmiş olması koşuluyla, iş yerinde artık örtüsünü açabileceğini ve o erkek meslektaşıyla yalnız kalabileceğini ileri süren bir bildiri yayımlar. Yazarlar "ona meme vermesinin ikisi arasındaki her türlü cinsel eylemi engelleyecek bir annelik eylemi olarak görüleceği"ni düşünürler.

Aslında, İslâm'da emzirmenin ensest yasağını gözetmesi gereken bir akrabalık ilişkisi yarattığını, başka bir deyişle aynı kadının emzirdiği iki çocuğun kardeş sayıldığını, emziren kadının da onların annesi olduğunu anımsatmak gerekir. Sonrasında, onlar arasında kan bağı varmış gibi ensest yasağı uygulanır.

32 Spinoza'da kendi varlığını sürdürme çabası – ç.n.

İslâm'ın saygın kurumlarından birinden verilen bu "büyüklerin emzirilmesi fetvası" dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlar arasında, iletişim araçlarında ve sosyal ağlarda haftalar boyunca öfkeli ya da alaycı yorumlara, itirazlara ve şikayetlere yol açtı; tartışmalara başka İslâmi kurumlar da katıldı. Hatta kadınlar bu konuda –eğlenmek için mi, yoksa başkaldırmak için mi bilinmez– *I don't give my milk* ("Sütümü vermiyorum") ya da *No milk for guys* ("Heriflere süt yok") gibi sloganlarla bir kampanyaya bile giriştiler.

Mizahçılar elbette bayılırlar bu işe, ama yalnızca onlar değil, ciddi gazeteler de bu fetvanın etkilerine tanık olunca şu gibi ifadelere yer verdiler: "Bir devlet dairesine gittiğinizde, 50 yaşında bir memurun kadın meslektaşının memesinden süt emdiğini görürseniz şaşırmayın."[33] Ya da: "Bugün, memurlardan biri kadın meslektaşlarından birine memesini kahveli istediğini söyledi." Ya da: "İnsanlar birbirini *open space*'te emziremez, şirketlerde emzirme odaları yapmalı."

Bir Cezayir gazetesi şunları aktarır: "Kocalar karışık ilişkilerden sakınmak için karılarından erkek arkadaşlarını emzirmelerini istiyorlar. Süt sayesinde bir aile bağı kurmak amacıyla onları meme vermeye zorluyor, böylece her türlü yasak ilişkiyi engelliyorlar."[34] İmamlar büyüklerin emzirilmesine karşı olan fetvalarla kadınların yardımına koşacaktır.

Bir başka gazete "çalışanının memesini emmek için yararlanmak istediğinden, bu fetvanın meşruluğu konusunda akıl danışan bir iş adamı"nı anlatır. "İş kanununu değiştirmek mi gerekiyor?" diye sorar.[35]

33 "Fatwa de la tétée"de alıntılanmıştır, islam.faq.free.fr.

34 "Algérie: la fatwa sur 'l'allaitement des grands"da alıntılanmıştır, forum-religion.org, 4 Ocak 2014.

35 "Une fatwa incroyable"da alıntılanmıştır, bladi.info, 28 Eylül 2007 (Ekim 2015'te görüntülenmiştir).

El Ezher'li bir tanrıbilimciye göre bu fetva olsa olsa Peygamber'in zamanındaki "özel bir durum"un yanlış yorumlanmasından kaynaklanmış olabilir: Peygamber bir kadına artık yetişkin olmuş üvey oğlunu emzirmesini öğütlemiştir, böylece İslâm'da evlat edinme yasaklandıktan sonra onun sütannesi olabilecektir.

Buradan hareketle, daha modern ya da bugün söylendiği haliyle "ılımlı Müslüman" bir şeyh, sütün doğrudan memeden değil, bardaktan içilmesini önermiştir; bu da kadının makineyle sağılmasını gerektirecektir. Öte yandan, bu öneriye hadiste bu olasılığa değinilmemesi yüzünden karşı çıkılır, ne de olsa 7. yüzyıl Arabistan'ında süt pompası yoktur.

Çabucak toplanan El Ezher Yönetim Kurulu bu arada önerilerini geri çeken yazarlarını açığa alsa da iş bu kadarla kalmaz. Tüm gereksinimlere göre fetva veren Selefi siteleri çoktan soruna el atmıştır. Sözgelimi, "İslâmi Bilimsel Araştırma ve İfta Daimi Kurulu" adındaki bir kurumun fetvalarını aktaran "La Mouslima Salafiya" sitesinde açık erişimli on binlerce fetva arasında şunlar gibi[36] örneklere rastlanır:

– Fetva 4668. Soru: "Müslümanlarla Hıristiyanların birbirlerini emzirmesi caiz midir?" Yanıt: "Caizdir." İşte size tektanrıcı kardeşliği genişletmeye yönelik güzel bir yöntem.

– Fetva 16932. Soru: "Eşinin babası da kendisi de büyükannesinden meme emmiş, bu caiz midir?" Yanıt: "Değildir."

– Fetva 16644. Soru: "Kocası zorla sütünü emiyor, adamın yaptığı şey haram mıdır, helal midir?" Yanıt: "Bu yaptığından dolayı kadın kocasına haram olmaz."

– Fetva 1719. Soru: "Bir kadın memesinden süt sağıp bir oğlanın kulağına koydu; oğlan bu kadının kızıyla evlenmek istiyor: Bu caiz midir?" Yanıt: "Caizdir."

---

36 "Quelques fatwas sur l'allaitement", lafemmesalafiya.eklablog.com, 29 Nisan 2013.

Bu kadının oğlana ne yapmak istediği bilinmez, bununla birlikte çağdaş Müslüman âleminde bu fetvalarda egemen olan mantığa tanık oluyoruz yine, çünkü kulak bir deliktir; kaldı ki iletişim araçlarına ve İnternet'e yansıyan yüz binlerce fetva arasından birçoğu *bedendeki delikler ve kadınlar*la ilgilidir.

Bu konuda daha ilerlemeden önce, bu fetvalar zinciri üstünde durmak istiyorum. Fetva, inançlı bir kişinin şeriatı bildiği varsayılan birine bireysel ve toplumsal yaşam üstüne sorduğu herhangi bir soruya yanıt olarak verilen dinsel bir bildiridir. Sünni İslâm'da bir ruhban sınıfı olmadığı için, kimin fetva verebileceğini belirleyen herhangi bir kural da yoktur; bu kişi bir cami imamı da olabilir, bir bilgin ya da medeni hukukun ve ceza hukukunun temelinde İslâm hukukunun olduğu ülkelerde dini ve siyasal yetkililerce atanan "müftü" adlı bir uzman da. Tunus ve Türkiye gibi İslâm hukukunun ulusal hukukun temeli olmadığı ülkelerde bile devlet fetva veren kurumu denetim altında tutar. Dinselliğin hâlâ bireysel bilince ve ortak yaşama derinden etki ettiği bir dünyada, bunun neden din adamlarının kararına bırakılamayacak denli hassas bir konu olduğu ortadadır, ne de olsa yasağın ve dolayısıyla *hazzın* alanıyla ilgilidir.

1970'li yılların başlarından sonra, İslâmcılığın gelişmesiyle birlikte, verilen fetvaların geleneksel çerçevesinin altüst olduğu gözlemlenir. Yalnızca herhangi bir vaizin –bunların sayısı da çok artmıştır– fetva verebilmesi açısından değil, ayrıca ılımlılığıyla ün salmış El Ezher gibi tanrıbilim kurumlarına köktencileşmenin sızması ve dengeleri bozması açısından da. Birçok İslâmcı örgüt İnternet üstünden yayılan fetvalar vermeye başlar. Fetvalar inananların bilinçlerine etki eden, başlı başına rekabetin yoğun olduğu bir pazar yaratan bir güç oluşturur. İnternet, İslâmcılık olgusuyla ilgili her şeyde olduğu gibi, herkesin erişimine açık bir sürü öneri ge-

tirecektir. Bu gittikçe büyüyen fetva arzının, fetva talebini de yaratıp genişlettiği söylenebilir; çünkü yaptığı ya da düşündüğü bir şeyin meşru olup olmadığını merak eden herhangi bir Müslüman bir tıkla anında sorusuna yanıt alabilmektedir. Bu da Müslümanların ruhsal uzanıında egemenlik ve "takıntısallaştırma" etkilerinin doğmasına yol açmıştır; klinik uygulama da Müslüman hastalardaki takıntı semptomlarının artmasıyla bunu doğrulamaktadır. Zorgulu dinsel takıntılar tablosu bir önceki bölümde betimlediğim Üst-Müslüman'ın davranışlarının bir parçasıdır.

Fetvalar aynı zamanda ölüm cezalarının da iletim aracına dönüşmüştür. Humeyni'nin 1988'de Salman Rushdie'yi ölüme mahkûm etmesi bir anlamda dünyanın herhangi bir yerinde entelektüelleri öldürme hakkının önünü açmış, bu yüzden birçok infaz gerçekleşmiştir. Fetvalar dünya çapına yayılmaları bir yana, Müslüman olmayanlara da ulaşmaya başlamışlardır; bunlar içtihatla ilgili olarak daha önce rastlanmayan bir durumdur.

İnternet'te din üstüne bir tartışma forumunda, bir kullanıcı büyüklerin emzirilmesi fetvasıyla ilgili şöyle yazmıştır: "Aslında, bu forum da içinde olmak üzere 'dinî âlemler'de yapılan ve söylenen her şey insanı psikiyatri hastanelerinde yapılabilecek ve söylenebilecek şeylerden çok daha fazla sarsıyor."[37]

İşte her yerde en ciddisinden en önemsizine her türlü sorunla ilgili, hatta kurmaca kahramanlarla ilgili sınır tanımaz bir fetva çılgınlığı zincirinden boşanmış durumda. Sözgelimi, benim kuşağımda çocukların sevdiği bir kahraman olan, Arapça çizgi romanlarını sorun yaşamadan okuyabildiğimiz Mickey Mouse, Suudi Arabistan kanallarına ve Al Jazeera'ya sık sık çıkan vaiz Munajid'in verdiği bir fetvaya konu olmuştur. Mickey'yi mahkûm ederken şöyle der: "Şeriat, kemir-

37 "Algérie: la fatwa sur 'l'allaitement des grands'", adı geçen makale.

genlerin ve ünlü çizgi film faresi de içinde olmak üzere tüm farelerin kökünün kazınmasını ister."[38] Vaiz bu fetvayı Walt Disney'in "şeytanın elçisi" olarak gördüğü faresine karşı vermiştir. Bu hayvan türü "murdar" olduğu için, Tom'dan sürekli kaçan Jerry de mahkûm edilmiştir.

Denetimden sürekli kaçan bir fare, bu noktada da Freud'un aralarında farelerin anüsten girmesi düşlemi de olmak üzere takıntı mekanizmalarını açığa çıkarmasını sağlayan[39] delik konusundan uzakta sayılmayız. Walt Disney'in faresinin "şeytanın elçisi" olduğunun söylenmesi bu izinsiz giriş ve kirlenme düşlemlerini doğrular; çünkü bedendeki delikler İslâmi mitolojide Şeytan'ın dolaşmayı en çok sevdiği yerlerdir; Şeytan'ın ateşten yaratılmış bir varlık olduğu anımsanırsa da, deliklerdeki bu enerji dolaşımının psikanalizde "dürtü" olarak adlandırdığımız şeyi karşıladığı açıkça görülür.

Müslüman yazarlar bu şeytani dürtü kuramını (Freud onun bilimsel içgüdü kuramlarından çok psikanalize yakın olduğunu söyler) adına "sarı edebiyat" denen (baskıda kullanılan kâğıdın rengi yüzünden) edebiyat türü üstünden eksiksiz bir biçimde ortaya koymuşlardır. Örneğin, İbn İyâs (16. yüzyıl) kitapçıklarından birinde şöyle yazar: "Allah insanı balçıktan yarattığında, ruhunu üflemeden önce, Şeytan insanın ağzından girip, makatından çıkarak, makatından girip, ağzından çıkarak alay ediyordu. Başka deliklere de giriyordu: kulak, burun vb., bir yandan da Allah'a şöyle diyordu: 'Bana yeğlediğiniz ve önünde secde etmemi istediğiniz bu yaratığa neler yaptığımı görün işte'."[40]

---

38 "Égypte: Mickey Mouse n'est pas un agent de Satan", www.lapresse.ca, 26 Eylül 2008.

39 Sigmund Freud, *L'Homme aux rats* (1909), *Œuvres complètes*, 9. cilt, PUF, Paris, 1998, s. 131-214 ["Sıçan Adam", *Olgu Öyküleri II*, çev. Doç. Dr. Ayhan Eğrilmez, Payel, 1996].

40 İbn İyâs el-Hanefî, *Beda'i' u'-z-zühür fî vekâ'i' i'dühür* (Arapça), Maktabatu'l-Manâr, tarihsiz, s. 38-39 (Fransızcaya yazar tarafından çevrilmiştir).

Dolayısıyla, insanın bedenselliği başlangıçta Şeytan'ın izinsiz girişi ve alaylarıyla karşı karşıya kalmıştır; ruh, deliklerden girişi denetim altına almadığı sürece de buna maruz kalacaktır; öyle ki dürtülerin, mitolojik açıdan insan bedeninin ve Tanrı tarafından seçilmiş varlık olarak insanın saygınlığının ironisini yansıttığı söylenebilir. Bu da bir arınma takıntısı yaratır; İslâm, arınmayı durmaksızın ardında koşulması gereken bir hedef olarak belirlemiştir, hatta gün boyu kılınan beş vakit namazın gerektirdiği temizlik açısından bakıldığında, bu tektanrıcı dinin ötekilerden bir arınma takıntısıyla ayrıldığını bile düşünebiliriz. Bir kirlilik durumunun bedende yaratabileceği etkileri en önemsizlerine dek ele alan bir sürü kitap vardır.

Bilgisayar farelerine karşı bir fetva verilip verilmediğini bilmiyorum, ama fetvaların zincirinden boşanması, İslâmcılığın ve Üst-Müslümanlık istencinin en büyük hedeflerinden birine uymaktadır: Bu hedef, sınır tanımayan ticari dünyaya –başka bir deyişle cinsellik de içinde olmak üzere tüketim nesnelerine– özgü ayartıların tacizi yüzünden Müslümanların dürtüsel davranışlarını yeniden denetim altına almaktır. Çünkü doğrusu geleneksel dünya dürtüsel eğilimleri tedavi etmeyi başarıyorsa da, küresel modern yaşamın sunduğu nesnelerin bolluğu ve çeşitliliğiyle başa çıkamaz, bu nesneler arzuların yakasını hiç bırakmaz.

Üst-Müslüman'ın dürtülerden çılgınca çekinmesinin nedenleri arasında, kadın bedeninin toplumsal uzamda daha görünür oluşu ve erkeklerle gündelik yakınlığı çok önemli bir yer tutar. Büyüklerin emzirilmesi fetvasını bu bağlamda okumak gerekir. İslâmcılığın dürtüleri ele alışındaki bu boyut onun kitleler üstündeki psikolojik etkisinin anlaşılması için göz önünde bulundurulmalıdır; o kitlelere manevi bir topluluk biçimi kazandırırken, güç durumdaki bireylere de kabul edilebilir dürtüsel vazgeçiş çareleri sunar.

Toplumsal planda, fetvalar tüm Müslüman âlemini ateşe veren iç savaşta İslâmcı hareketlerin kullandığı silahlardan birini oluşturur; bu da *ümmetin yasalarıyla* (şeriat) *ulusal devletlerin yasaları* arasındaki büyük çatışma çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bunun iki yasa düzeni arasındaki bir çatışma olduğunu söylemek, iki ayrı egemenlik ve iktidar ilkesi var demeye gelir: bir yanda –kaldırılan, ama İslâmcılığın tanrıbilimsel bir arılıkla yeniden kurmayı tasarladığı– halifeliğin temsil ettiği İslâm'ın egemenliği ilkesi; öte yanda, toplumsal devletin temsil ettiği, din temelli bir topluluğun değil de bir toplumun yönetim biçimi olarak siyasal ulusal egemenlik ilkesi. Dolayısıyla, iki farklı insan grubunun çatışmasıdır bu: topluluk [cemaat] topluma karşı.

Bu nedenle, Müslüman âleminde genele yayılan iç savaşın bugünkü durumunu düşünebilmek için, özellikle de savaş halinde önemli bir rol üstlenen ve bu halin nesnesi olan kadınların konumunu çözebilmek için, iki sorunu –*dürtüler sorunuyla hükümranlık sorununu*– birlikte ele almak gerekir, başka bir deyişle klinik uygulamayla siyasal uygulamanın kesişme noktasına bakılmalıdır. Emzirme fetvası, toplulukla toplum arasındaki, benim başka bir yerde "İslâm'da öznellikler savaşı"[41] olarak adlandırdığım ve burada temellerini çözümleyebileceğimiz siyasal-dürtüsel iç savaşta semptomatik bir olgudur.

Bir anlamda, bu fetvanın hedefi oldukça basittir; bence herkes anlamıştır. Kadınların özgürleşmelerini, kapandıkları yerlerden kamusal uzama çıkışlarını engellemek artık olanaksız olduğuna göre ve iş dünyasındaki karmalık cinsel arzuları özgür bırakan bir yakınlık yarattığına göre, İslâmcılığın ilk olarak devreye soktuğu çözüm tüm çeşitleriyle *örtü*dür: Örtü kadın bedeninin biçimlerini ve özellikle birçok kültürde kadın çekiciliğinin kaynağı olan saçla-

41 Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en islam*, *a.g.y.*

rı görünmez kılar. Bununla birlikte, bu çözüm kadın ve erkek bedenlerinin bir arada bulunmasına, ayrıca işteki gündelik alışverişlerine, dokunuşlara, kokulara, sürtünmelere ve ürpertilere engel olamadığı için, fetva ağır ensest yasağı silahıyla kadının cinselliğinin ortadan kaldırılmasını önerir. Kadınları meslektaşlarının gözünde anneye dönüştürerek, karşılıklı cinsel arzuların ve ayartıların yok edileceğine inanılır, böylece ensest yasağı arzu nesnenin içsel örtüsü olarak işleyecektir.

Ama kadının anneye dönüşümünün bu hem saf, hem de kurnaz mekanizmasını biraz daha çözümleyelim. Fetvanın yazarları beş kez emzirmeden sonra (Neden beş? İslâm'ın her şartı için bir kez mi?), "O benim annem" ya da "Ben onun annesiyim" ifadesinin ensest korkusunu yaratacağını ve arzuyu olmasa da en azından cinsel eyleme geçişi engelleyeceğini varsayarlar. Oysa söz konusu olan tam tamına takıntılı kişilerin akıl yürütmesidir ve üç özelliğiyle öne çıkar: 1) yasak düşüncesinin erotikleştirilmesi, 2) haz gösterenlerinin edimselliği, başka bir deyişle dile getirilir getirilmez somutlaşacak "Biz ana-oğuluz" gibi bir tümcenin büyülü gerçekliği, 3) kadınların birbirinin yerine geçebilmesi, kadınla anne, anneyle fahişe, eşle sevgili. Dolayısıyla, fetvanın yazarları başkalarının da kendileri gibi yapılandırıldığı varsayımını temel alarak, inananların cinsel dürtülerine egemen olabileceklerini düşünürler. Başta anlattığım gibi ister istemez ortaya çıkan isterik alay gibi başka etkiler uyandırabilecekleri akıllarından geçmez. "Meme emme"nin anne-çocuk ilişkisindeki cinsel arzuyu dışlayan anlamından başka bir anlam taşıyabileceğini de, meme emmelerle ensest yasağını getiren senaryonun yasaklayıcı buyruğun tersine işleyecek bir erotikleştirmeye, hatta göstermelik bir yasağı çiğneme hazzına yol açabileceğini de düşünmezler.

Öte yandan, kahkahayla afallama arasında gidip gelen tepkiler ne olursa olsun, en azından bir şey kesin: Fetva ensest yasağına çağrı yaparak, kadınların çalışmasına izin veren ekonomi ve devlet yasalarından daha üstün bir yasa adına kadını etkisiz hale getirmek için annenin yoğun varlığını kamusal uzama taşımıştır.

Kuşkusuz, bu din adamları maskaralık karşısında geri adım atmaz, Üst-Müslüman da fırsatı kaçırmaz. Kuşkusuz, delik deşik olmuş geleneksel ahlâk dokusundaki gedikleri doldurmaya yönelik bu girişimler gülünç ve umutsuzdur. Yine de önlerine serilen tüketim nesneleriyle başa çıkabilmelerini sağlayacak olanaklardan (hem maddi, hem ruhsal olanaklardan söz ediyorum) yoksun olan, Marx'ın deyişiyle çılgın "genel eşdeğerlik" burgacına kapılmış birçok insana ensest yasağının bu şekilde kamu sahnesine sürülmesi kurtarıcı bir ahlâk dersi olarak görünebilir. Onlara göre, bu, nesnelerin yarattığı ölçüsüz uyarılmaları durdurabilecek bir darbedir ve *eşdeğersizliği*, paha biçilemezliği devreye sokup arz enflasyonunu ve tatminsiz tüketim talepleri çılgınlığını engeller.

Seküler söylemin elinde dürtüler alanında işleyebilecek benzer bir araç yoktur. Bunu 2011 seçimlerinden önceki çalkantılı dönemde ya da İslâmcıların 2011'le 2014 arasında iktidarda olduğu süreçte Tunus'ta gördük. Aklın yasakları, duygusal planda dinsel yasakla yarışamaz.

İslâmcılığın dürtüsel işleyişi, adına "ümmet" denen inananlar birliğini yeniden kurma yönündeki tanrıbilimsel tasarının temeline nasıl eklemlenir? Aslında, kadın en eskil "biz" tasarımlarında topluluğun mahremiyeti ve zayıf noktasıdır; topluluğa dışarıdan girilmesine neden olan öğe ve tek vücut olmaya engel olan karışıklıkların kaynağıdır. Bu yüzden kadın yasaktır: Ona *harîm* denir. Bu sözcük Arapçada *kutsal* ve *yasak* anlamına gelen kökten ge-

lir. "H.r.m." kökünden harem (*harîm*), edep, konut, saygı (*hürmet*), örtü (*ihrâm*), tabu (*mahrem*), yoksun (*mahrum*) vb. sözcükler türemiştir. İbn Manzûr ansiklopedik sözlüğünde (13. yüzyıl) bu farklı adların anlamlarını tek bir tümcede bir araya getirip, şu tanımı önerir: "Dokunulması yasak olan."[42]

Kadını dokunulmaz kılan şey cinselliğinin anne oluşla ortadan kaldırılmasıdır, başka bir deyişle ümmetle bağdaşıklaştırılması. *Ümm* (anne) ve *ümmet*in (topluluk/cemaat) kökü aynı fiildir (*emm*); "imam" da, ayrıca kılavuzluğu, yakınlığı, birleşme eğilimini tanımlayan birçok gösteren de bu fiilden türemiştir. Topluluk ilkesi, yapısında cinsel ilişkinin olmamasını gerektirir. Kadın anne olmadığı sürece, topluluğun sınırları açılabilir. Topluluk annelikle söküğünü diker ya da kendi içine kapanır. Dolayısıyla, kadınlık topluluktan ayrışıktır, ondaki açıklığın merkezidir.

Bu ayrışıklığın nedeni kadının gelenekte bütünüyle cinsel, cinsel olarak bütün bir nesne olarak, dolayısıyla erkekler için bir baştan çıkarıcılık ve kargaşa (*fitne*) kaynağı olarak düşünülmesidir. Bedeni, bakışları, sesi, ayak sesleri, mücevherlerinin çınlayışı, gölgesi cinseldir. Ona bütünüyle *'avra* denir, bu sözcük de delinmiş ve kör olanı tanımlar. Bu yüzden, toplulukla olan ilişkiyi bozan cinselliktir kadın.

Adına kadın denen bu cinsel ve kör bütünlük varlıksal olarak geleneğin Adem'in Havva'yı ilk kez görmesinin öyküsünde sahneye taşıdığı temel *bağlantısızlığın* kökenidir. Havva'nın Adem'den hareketle doğması Adem'in uyuduğu sırada gerçekleşir – bugün olsa "anestezi altında" denirdi. Adem uyanınca onu yanında bulur.

Az sonra aktaracağım konuşmayı anlamak için, Kuran'da da Kutsal Kitap'ta da Tanrı'nın Adem'e tüm adları öğrettiği-

42 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1. cilt, Dar Lisânü'l-Arab, Beyrut, tarihsiz, s. 165 (Fransızcaya yazar tarafından çevrilmiştir).

ni aklımızda tutmalıyız. Taberi (9. yüzyıldan önemli bir tarihçi) şunu yazar:

> Adem Havva'ya bakınca şaşırdı ve ona dedi ki: "Kimsin sen?" Havva yanıtladı: "Ben senin karınım; Allah beni yüreğin huzur bulsun diye senden ve senin için yarattı." Melekler Adem'e dediler ki: "Nedir bu şey, adı nedir ve onu neden yarattı?" Adem yanıtladı: "Bu Havva."[43]

Bu sahnede, Adem önce Havva'yı tanımaz, adını söylemez, oysa tüm adları öğrenmiştir; melekler de şaşırıp bu "şey"den söz ederler. Ne zaman ki Havva adını söylemeden kendini statüsüyle özdeşleştirir, Adem ancak o zaman ona adını verir. İşte kadın daha en başta sözcükle şey arasındaki, kendisiyle ilgili bir *bağlantısızlığın* kökeni olarak sahneye taşınır. Adem başta göstereni bilmektedir, ama gösterilenle olan ilişkiyi görmesi kadın tarafından engellenmiştir. İlişkiyi kurmasını kadın öğretir ona. Sonuçta, Adem burada bir kadının sözcükle şey arasındaki ilişkiyi öğrettiği bir çocuktur. Açıkça görüldüğü üzere, gelenek daha o zamandan kadını imgesel planda dil açısından kapalı olarak betimlemiştir. Lacan kadınlığın yapısal konumunu erkeğin tektanrıcı bilinçdışında tanımlamıştır.

Kadın varlıksal olarak yasak [*interdit*] ve ara-sözdür [*inter-dit*]. Bütünüyle cinsel olmasının ve topluluğun kör noktasını oluşturmasının yanı sıra, gelenek erkeğin kadını ifade etme konusunda yetersiz olduğunu kabul eder ve kadına sözcükle şey arasındaki ilişkisizliği giderme yeteneğini verir. Oysa İslâmcılık bu sınırları ve incelikleri ortadan kaldırmıştır. İslâmcılık, kadın bedeninin toplumsal olarak görünür oluşu ve 20. yüzyılın başında inananların birliği ilkesinin parçalanması karşısında çılgına döner ve kadını cinsel bir korkuya dönüştürür. Örneğin tam bir Üst-Müslü-

43 Ebu Cafer Taberi, *Les Prophètes et les Rois*, 1. cilt, Sindbad, Paris, 1984, s. 127.

man olan ve 2011'de haberi olmadan filme çekilirken "kadının başı dölyolunun ferciyle aynı şeydir"[44] diyen imam Ebu Ishak el-Huveyni... Sonuçta buna göre kadın, cinsel deliğinden başka bir şey değildir.

Köpüren vaiz bu açıklamayı tam da 1923'te, Arap âleminin ilk Müslüman feministlerinden biri olarak görülen Mısırlı Huda Şaravi'nin Paris'teki ya da Roma'daki bir feministler toplantısına girerken örtüsünü çıkardığı, böylece kadınların açılması hareketini (*süfür*) başlattığı koşullara değinirken yapar. 1920'li yıllardan beri ve yarım yüzyıl boyunca, Islâm âlemi kadınlar arasında genele yayılan bir açılma hareketi yaşayacak, ama Islâmcılığın etkisiyle, onun Müslüman kadınlarla erkeklerin ruhunda uyandırmayı başardığı suçluluk ve utanç duygularının etkisiyle, bu durum tersine dönecektir.

1923 yılı tarihsel açıdan çok önemli birkaç tarihle ilişkilendirilmelidir. Kadınlar daha önce de açılmış olabilirler, ama bu süreç Arap feministlerin belleğine açılma ve onun doğal sonucu olarak özgürleşme hareketinin başlangıcı olarak kazınmıştır. Bunun nedeni büyük olasılıkla Huda Şaravi'nin, meclis başkanının kızı olması ve bu özgürlük eyleminin öyküsünde onu havaalanında karşılamaya gelen babasının şaşkınlığının anlatılmasıdır. Bu tarihin yanına 1924 yılını –son Islâm imparatorluğunun yıkılışı, halifeliğin kaldırılışı, Türkiye'de daha önce önemini vurguladığım ilk laik devletin kuruluşu–, sonra da 1928 yılını –Müslüman Kardeşler'in doğuşu– koyarsak, 1920'li yılların Müslüman âleminde Rilke'nin yedinci *Duino Ağıtı*'ndaki ifadesiyle nasıl "dünyanın değişiverdiği" bir süreç olduğunu biraz olsun anlayabiliriz; "en yakın olanın uzaklaştığı", "muhtaçların geçmişlerini yitirdiği" ve "artık-yol-bilmez-olmanın merkezi"ne

44 "Islam'da, 'kadının başı dölyolunun ferciyle aynı şeydir'", youtube.com, 14 Aralık 2011.

"yok edici yazgı"nın[45] yerleştiği bir değişim. Bu sözcükler 20. yüzyılın başında Müslüman *désastre*'ında[46] (yıldızın yer değiştirmesi) nasıl bir özgürleşme olasılığının ortaya çıktığını ve aynı zamanda çatışkısını da doğurduğunu –İslâmcılık– soluk kesici bir doğrulukla yansıtırlar.

Fetvaların zincirinden boşanması, bugün hâlâ yaşadığımız *fetva çılgınlığı*, modern yaşamın yarattığı yeni arzu bağlamını denetim altına almak için İslâmcılığın yoğun biçimde devreye soktuğu dinsel teknolojiye bir örnektir. Emzirme fetvası, kadınların çalışma dünyasına girmesiyle daha önce elinden kaçırdığı ve sözde ılımlı İslâm'ın içinden doğmuş Üst-Müslüman'ın emrindeki yüce ensest yasağı silahıyla yeniden yakalamak istediği şeye saldırır. İslâmcılığın ılımlı olabileceğine inanmak isteyenler bundan ders alsın. Üst-Müslüman herhangi bir yerden, herhangi bir zaman gelebilir; hem gülünç, hem korkunç olabilir, ama zorunluluğundan vazgeçmeyecektir: Bu zorunluluk da inananlar birliğini, bütün olarak denetlenemez bir cinsel nesne olan kadından korumaktır. İslâmcılığı coşkuyla savunan kimi seçkin Fransız araştırmacılar bize onun "kültürel bir devrim" ve "verimli bir gerileme" olduğunu söylemişlerdi.[47]

Üst-Müslümanlığın aşılması üstüne: Siyasal ayna

Arap âleminde, 17 Aralık 2010'dan sonra Tunus'ta gerçekleşen ayaklanmalar, İslâmcılığın ötesine geçiş, Üst-Müslümanlığı aşma, Marx'ın din konusundaki ünlü ifadesini yi-

45 Rainer Maria Rilke, "Septième élégie" (1922), *Les Élégies de Duino*, *a.g.y.*, s. 365.

46 *Désastre* genel anlamda yıkımı, felaketi tanımlar. Ama burada sözcük *dés-astre* olarak okunarak *astre*'ın (gökcismi, yıldız) yer değiştirmesine, uzaklaşmasına, tersine dönmesine gönderme yapılıyor – ç.n.

47 Birçok örnekten biri: François Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995. Ayrıca bkz. "Pour François Burgat, l'islamisme est une 'regression féconde'", mondialisme.org, 31 Ağustos 2007.

nelersek "ezilenlerin iç çekişi"nin olmadığı bir geçiş olasılığının öznel ve siyasal çarelerini arayan biri için çok zengin bir malzeme oluşturur. Silahsız kadınlar ve erkekler, başta gençler, ne dua ederek, ne ilahiler söyleyerek ilerlediler orada.

Bugün o ayaklanmaların çevresinde gelişen ve onları olumsuz biçimde yargılayan değersizleştirme söylemlerine kesinlikle katılmıyorum. O ülkelerin yaşadığı sıkıntılar, kimi durumlarda iç savaşlar, sarsılmaz olduğuna inanılan diktatörlükleri büyük bir söz ve imge yaratıcılığıyla yıkan barışçı kalabalıklardan kaynaklanmadı. O sıkıntılar ve iç savaşlar, o ayaklanmalar sırasında yükselen şeyi başarısızlığa uğratma girişimlerinin sonucudur. Onlar zaten hâlihazırda var olan bir şeyin kıskacındaydılar: O ayaklanmaların kökeninde bir yanda ayaklanmalara katılmayan, Körfez ülkelerinin silahlandırıp para verdiği İslâmcı ve cihatçı hareketler, öte yanda sivil halklara acımasız baskılar uygulayan ulusal devlet orduları vardı. Zorbalığın karanlığından daha yeni çıkmış toplumların, tarihin hızlı trenine binip Avrupa ya da başka yerlerdeki demokrasilerin sözde en üst aşamasına birkaç ay ya da yılda erişmesini beklemek aşırı ve devrimler tarihini göz ardı eden bir istek değil midir?

Bence, Tunus'ta, sonra Mısır'da ve başka ülkelerde ayaklanan kalabalıklar yaklaşık yarım yüzyıldır engellenen bir tarihsel oluş hareketini başlatmıştır. Bu hareket daha uzun zaman durmayacak, bugün kesintiye uğramış görünse de sürecektir. O ayaklanmalar daha yıllarca sahnede kalacak yeni siyasal öznelliklerin ortaya çıkmasını sağlamış ve özellikle zorba iktidarlar tarafından halklara yasaklanan *siyasal deneyimi* olanaklı kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, İslâmcılığın, aldatıcı özelliğini somut olarak ortaya koyup Mısır'da ve Tunus'ta olduğu gibi iktidarı ele geçirdiği noktada yoğun bir ret uyandırması ancak iki yıl sürmüştür. Gerçeğin bu kadar

çabuk görülmesi, İslâmcılığın bu dünyayı ve öbür dünyayı yönetebilecek tek güç olarak dini dayatmaya çalıştığı ölçüde, büyük bir siyasal zafer değil midir?

Siyasal sürecin daha ötelere gittiği Tunus'un durumu, kadınlarla erkekleri kendi aralarındaki ve kendileriyle olan ilişkilerinden kurtarabilecek mutlak bir temel kalmadığında *siyasal sınav*ın neye dayandığını gösterir bize. Bu sınav İslâmcıları da ona katılmaya zorlaması –oysa onlar temel siyaset karşıtı eğilimleri gereğince onu sona erdirmek istemişlerdi her zaman– ve tanrısal auralarını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya bırakması açısından oldukça önemli olmuştur.

Meydana gelişinden beş yıl sonra Tunus Devrimi'ndeki eşsiz bir olguyu anmam gerekse, ondaki köktenci yeniliği ya da isterseniz şöyle diyelim, devrimin açığa çıkardığı şeyi dile getirmem gerekse, onun tüm Tunuslular açısından bir ayna etkisi yaratmasına değinirdim. Yıllarca gizlenen şey, ortak algı ve tasarıma yansıması engellenen şey birden gün ışığına çıkmaya başlamıştır. Şaşkın gözlerimizin önünde gündelik olarak sürekli bir açılma yaşanmış ve bu açılmadan kamusal uzamı bütünüyle dolduran çok yüzlü koskocaman bir ayna doğmuştur. Bu aynanın karşısında en kötüsünden geçişi sağlayabilecek bir yol ortaya çıkmıştır; kuşkusuz hassas bir geçiş sürecidir bu, ama bugün *Üst-Müslüman*'dan kurtuluşu sağlayabilecek süreç budur.

Bu aynanın ortaya çıkışı uzun süre eski rejimin baskı aygıtı tarafından engellenmiştir. Siyasal öznellik düzleminde, Étienne de La Boétie'nin *Le Discours de la servitude volontaire*'de (1574) (*Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*) tiranın bedeninin imgesi olarak tanımladığı şey söz konusudur. La Boétie siyasal modern yaşamı haber veren bu önemli metinde bağımlılaştırmanın, köleleştirmenin, gücünü temelde özneleri despotun imgesel bedenine çekmesinden aldığını açıklar;

böylece özneler kendi bedenlerini yansıtarak o gücü beslerler. *Bir* içinde yabancılaşma üstüne çarpıcı bir açıklamadan kısa bir parçayı alıntılayacağım:

> Size böylesine hâkim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha fazla bir şeye sahip de değil. Yalnızca sizden fazla bir şeyi var, o da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Eğer sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar eğer sizinkiler değilse bunları nereden almıştır?[48]

Kaldı ki, düşlemdeki ve siyasal gerçeklikteki bu *bir* miti İslâmcılıktakinin aynısıdır; onun aracılığıyla her türlü siyasal gelgeç istek emilip yok edilir. Gençlerin sürüklendiği kendi kendini kurban etme eylemi, bedenlerinin gerçek anlamda insan tiranınkinden daha da korkunç bir tiran olan mutlak Öteki'nin imgesel bedenine yansıtılmasıdır.

Tunus'ta Bin Ali'nin bedeninin görüntüsünün, özellikle yüzünün ve ellerinin bütün bir ülkede yaşam uzamını nasıl kuşattığını herkes anımsayacaktır. Hangi yüz, hangi portre onunla yarışabilirdi? Despot her zaman uyruklarının kendilerine olan sevgilerini kendisi yararına çalan büyük bir Narkissos'tur. O onların kolektif benlik ideali nesnesi olarak kendilerini bulacakları ayna olmak ister. Aslında, Freud'un *Kitle Psikolojisi*'nde[49] kılavuzun ya da önderin çevresinde kalabalıkların toplanmasını açıklarken ortaya çıkardığı imgesel mekanizmadır bu.

48 Étienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara Üniversitesi SBF dergisi, 1983.

49 Freud bir kalabalığın libidinal oluşumunun formülünü şöyle tanımlar: "Tek ve aynı nesneyi kendi benlik ideallerinin yerine koyan ve bunun sonucunda birbirleriyle özdeşleşen bir birey topluluğu" (*Psychologie des masses et analyse du moi*, *a.g.y.*, s. 53).

Devrimle birlikte, bu imgesel despotik beden yerini birlikte yaşayan insanlar için yansıtıcı bir yüzeye bırakmış, onları kendi yüzleriyle, ilişkilerinin görünümüyle, artbölgesiyle yüzleştirmiştir. Bin Ali'nin kaçışından sonraki haftalarda, sanatçıların Tunus kentlerinin duvarlarına adsız erkeklerle kadınların koca koca fotoğraflarını astığı anımsanacaktır.[50] Bu bir biçimde yaşam uzamının teker teker herkesin farklı yüzlerine geri verildiğini gösterir. Kişisel olarak, eskiden sürekli her şeyi gören diktatör figürüyle yüz yüze gelirken, artık dingin bir çeşitlilik sergileyen o portrelerin karşısında ben çok duygulandım. Tek göz ütopyasının yerini bakışların heterotopyası almıştı. Birçok kaynaktan hareketle ifade özgürlüğü, bilgi dolaşımı, konuşma özgürlüğü, ifade hakkının uygulanması Tunusluları bireysel olarak ve ortaklaşa biçimde içinde bulundukları toplumsal ilişkilerin durumunu görmeye iten bu aynayı, prizmalar halinde genişletti. Kuşkusuz, yeni bir öznellik üreten bu kamusal uzam aynası olmadan herhangi bir "demokrasi" kurulamaz.

Ama bu büyük aynanın ansızın ortaya çıkışı aynı zamanda yüksek oranda kaygı ve korku içeren çılgın bir yüzün başkalaşması deneyimine yol açtı. Freud'un önderle libidinal bağın *paniğe* neden olan parçalanmasını ayrıntılı biçimde incelediğini belirtelim. Tunus deneyimi bize bunun gerçek ve imgesel etkilerini gösterdi. Önder tasarımındaki idealin tutsaklığından kurtulan benlikler kargaşa yaşar; kimileri özgürlüğüne kavuşan libidoyu geri kazanmaya çalışıp ufak farklar adına, iktidar parçaları için çatışan birçok Narkissos'a bölünür. Tiran korkusunun yerini benzerler arası düşmanlık alır. Baba despotun oğullarına olan acımasız sevgisi gider, yerine Lacan'ın güzel sözüyle "kardeş-gaddarlığı" gelir. *Monarşik* hükümeti *poliarşi*nin uyumsuz donanımı iz-

50 Görünüşe göre, dünya çapında "JR" başharfleriyle tanınan Tunus kökenli bir sokak sanatçısının işiymiş bu.

ler. Tunus'taki üç başkanın sallantılı troykası bunun kusursuz bir yansımasıdır.[51] İktidarı elinde tutan ya da ona göz diken herkes aurasını yitirir. Maskeler paramparça olup düşer ve en yakınlar tehlikeli yabancılara dönüşür. Bilinçdışının belirtileri gün ışığına çıkar: dil sürçmeleri, espriler ve alay, müstehcenlik, gündüz düşleri, herkesin önünde sergilenen sanrılar. Şunu da belirtelim ki, despotik sistemde, laf kalabalığı ne sürçer, ne güler; oysa devrimden beri siyasetçilerin dikişleri atmış ağızlarında dil sürçmeleri baş göstermiştir. İslâmcı başbakanın parlak bir demokratik gelecek sözü verirken "bir diktatörlüğün yükselişi"ne sevinmesi korku dolu kahkahalara yol açmıştır. Daha da önemlisi saldırganlığın açığa çıkmasıdır: iftiralar, öldürme arzuları, hatta öldürme eylemine geçişler, dehşetin estetikleştirilmesi, üçüncü sayfa haberlerinin güncel haberlerin bütününe yayılması; kısacası, her şey bastırılanın geri dönüşüne ve bu noktaya dek yapay bir birlik içinde korunan toplumsal bedenin bölünmesine katkı sağlıyor gibidir.

Anlattığım panik semptomlarının her biri için Tunus'un beş yıldır yaşadıklarından onlarca örnek verebilirim. Bunun sonucunda, aslında insanların birbirini tanımasını sağlayabilecek büyük siyasal ayna –kişisel olarak, ben bu süre içinde Tunuslularla ilgili tüm yaşamım boyunca öğrendiğimden daha fazla şey öğrendim–, birçoklarına Tunus sokaklarında gündelik olarak duyulan şu çığlığı attıran kaygı verici yabancılığı yayar: *Tunus bu mu şimdi? Eski ülkemizi geri verin bize!* Bu, akıbeti ne olursa olsun bir devrimin gerçekleşmekte olduğunun en açık kanıtıdır. Tunuslular bir yandan içinde bulundukları durum konusunda yeni şeyler öğrenirken, öte yandan bilgisizlikleri ve kararsızlıkları da baş döndürü-

51 Burada Tunus'un Ekim 2011 seçimlerinden sonra üç yıl boyunca üç başkan tarafından yönetildiğini anımsatmak gerek: cumhurbaşkanı, hükümet başkanı ve kurucu meclisin başkanı.

cü biçimde artıyor gibidir. Tarihe başvuru yepyeni anlamlar doğurdu. İşte şimdi geçmiş öngörülemez hale geldi! Özneler açısından kendileriyle ilgili bir deneyime açılan bir oluşun en gerçek işareti de burada yatıyor.

Sanırım anlaşılmıştır, devrimin gerçek yaratısı olan büyük siyasal aynanın kurulması Tunuslulara kendilerinin yeni yansımalarını, bir yandan da bölünmelerinin görüntüsünü onlara dayatarak gösterir; bu görüntüde de özne ve toplum düzleminde insan olgusunun örüldüğü *olumsuzluk* [*négativité*] açığa çıkar. Apaçık hale bürünen bu olumsuzluk, toplumsal bağın ve kişileri koruyan güvencelerin dağılabileceği olasılığını sezdirir onlara.

İyi de bu söylediklerinizde iyi olan şey ne, diye sorabilirsiniz. Bize üstelik önemli bir kazanımmış gibi sunduğunuz bu siyasal aynayı anlatırken, aslında İslâm'da onca yerilen ünlü kargaşadan (*fitne*) söz etmiyor musunuz? Şu anda iç savaşı övdüğünüzün farkında mısınız?

Bu aynanın icadını ben şöyle düşünmeyi öneriyorum: Söz konusu olan, Tunus toplumunun, özdeşlik ilkesinin tutsağı olan *biz* tasarımından kurtulma yolunda attığı fazladan bir adımdır. Bu ilke, kendilerini organik[52] bir aidiyet anlayışıyla birbirleriyle özdeşleştiren öznelerden oluşmuş bir topluluğun *önsel birliğini* ve *çelişkisizliği* öne sürer. Siyasal ayna kamusal uzamda yalnızca bireyler ya da gruplar arasındaki değil, aynı zamanda her varlığın içindeki karşıtlıkların gösterildiği bir *toplumsal gerçekler sahnesi* açarak, bu ilkenin geride bırakılması olasılığını yaratmıştır. Çelişkiler ar-

52 "Organik" mefhumunu –daha ileride değineceğim– Ferdinand Tönnies'in kullandığı anlamda kullanıyorum, bu Émile Durkheim'ın sözcüğe yüklediği anlamın tersidir. Tönnies'e göre, "organik dayanışma" geleneksel topluluğun özelliğidir, "mekanik dayanışma"ysa modern topluma özgüdür. Bu ayrım bana Durkheim'ınkinden daha uygun görünüyor, çünkü söz konusu olan Aristoteles'te (doğal olan organikle yapay karşıtlığı) ve Kant'ta da karşımıza çıkan kategorilerdir.

tık öznel değildir, gitgide daha nesnelleşmektedirler; çatışmalar yaratırken bir yandan da onları aşmak için var güçleriyle uğraşan aktörlerin ve örgütlerin yaşamlarını işe koşarlar sürekli. Bu aktörlerin birbirine sövüp özür dilediği, karşılıklı hakaretler yağdırıp adalete başvurduğu yeni bir gösteri bu; ortaklıklar kurulup dizi film meraklılarının bile betini benzini attıracak denli dramatikleştirilen yeni gelişmelerle bozulmakta. Çıkarlar ve tutkular açıkça dile getiriliyor. Ret ve itaatsizlik her türlü iktidar biçimine direnme hakkı olarak ileri sürülüyor.

Aynı zamanda, bölünmelerin acısı katlanılmaz bir hale bürünüyor; nedenler ve çareler toplumsal, siyasal ve psikolojik etkilerde aranarak onu yatıştırmak ve onarmak isteniyor. Her ne kadar ardından uygulama gelmese de etkin olma isteğine söylemlerde artık sürekli rastlanıyor; bununla birlikte ideal arılıkları gitgide geçersiz kılan bir çaba bu. İletişim araçları ve sosyal ağlar nerede olursa olsun en güzel dış görüntülerin ardındaki düşmanlıkları göstermeye bayılıyor. Bölünmeler çok yönlü ve iç içe geçmiş durumda; toplumsal, ekonomik, siyasal, dinsel bölünmeler yaşanıyor. Kısaca, büyük siyasal ayna dağılmış, birliği artık ortada olmayan bir Tunus toplumundan görüntüler yansıtıyor. İşte *olumsuzluğun* ve onun üstlenilmesinin kabulü de tam buradan hareketle anlaşılır. Birlikte yaşayan insanlar artık bir güvenceleri kalmadığı için, kendi başlarına ve karşı karşıya bırakıldıkları için, aralarındaki uyuşmazlıkları görüp bu uyuşmazlıkların kuramsal ve pratik çözümlerini bulmak zorundadırlar. İç savaşın hayaleti herkesi tedirgin ediyor; büyük çoğunluk ondan korkuyor, ama kimileri onu istiyor ve ona hazırlanıyor. Dolayısıyla, barış artık kesin bir biçimde sağlanmalıdır; çünkü o yalnızca bir mirasla değil, aynı zamanda bir tarihin oynak koşullarında *sağ kalma* olgusuyla da bağlantılıdır. Artık topluluğun birliği reji-

minin ötesinde bir *toplumsal ilişkiler mantığının*[53] gün ışığına çıkarılması gerekir.

Hegel'in ortaya attığı "olumsuzluk" mefhumu üstünde durmayacağım,[54] yalnızca onun modern zamanlarda her türlü tözü, her türlü özdeşliği, verili olduğu varsayılan ve ilk ya da son olma savındaki her türlü merciyi reddedişiyle felsefi düşüncenin merkezinde olduğunu anımsatmak istiyorum. Kuşkusuz bu tarihsel reddedişi bilinçli ya da bilinçsiz olarak taşıyan *özneye* dünyanın dört bir yanında rastlarız. Bu özne ister bireysel, ister kolektif olsun, artık rahatsız hale gelmiştir; durmaksızın yaptığı ya da kurduğu şeylerle kendini tanımlamak durumunda kalır ve her şeyden önce acı içinde kendinden farklı olduğunu gösterebilmesi için belirlenimlerinin ortadan kalkması deneyimini yaşamak zorunda olan bir *kendilik*tir. Dünyayı saran özdeşlik saplantısı da bundan kaynaklanır: Modernite sözümona kökensel ve aşkın olan temellerin aslında tarihsel ve görece yapılar olduğunu, bunların yıkılabildiğini ve zeminlerinin olmadığını, bu nedenle de her an çökebileceklerini göstermiştir.

Yalnızca 14 Ocak 2011 devriminden doğan Tunus deneyimine bile baktığımızda, *biz*'in artık nasıl kaygının ve sarsıntının pençesinde göründüğünü saptayabiliriz. *Biz*'in duyduğu bu kaygı, onun eskiden organik aidiyet sayesinde güven ve huzur duyduğu topluluksal biçimden çok toplumsal bir biçimde edinilmesinin semptomudur. Toplumsal oyunun yankıları ve tonları arasında bocalayan bu *biz*'i devrim birdenbire yaratmamıştır. Devrim daha önce topluluğun tüm

---

53 Bkz. Fransa'da "toplumsal ilişkiler" kavramının Pierre Macherey tarafından aydınlatılması ("Aux sources des rapports sociaux: Bonald, Saint-Simon, Guizot", *Genèses*, 9. cilt, n° 1, 1992, s. 25-43), bence Tunus bu açıklamayı doğruluyor, gerek Ocak 2011 devriminin siyasal aynasıyla, gerek uzun vadede.

54 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Aubier, Paris, 1991. Bkz. Michel Dufrenne, "Négativité", *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 2002; ve Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris, 1997.

katmanlarını kat etmiş bir kırığın yüzeye çıkışını kaçınılmaz kılan olumsallık olmuştur yalnızca; o kırığa söz vermiştir; aynanın toplumsal olmasını sağlamak için, genele yayılan iletişim artık tehlike altındaki bir birliğin farklı parçalarının tanınmasını sağlasın diye kamusal uzamı temizlemiştir. Artık sorulması gereken tek soru şudur: Tunusluların beş yıldır yaşadığı sarsıntının ve kaygının, o uykusuzluğun içinde yeni yapılandırılmış bir toplum, bu ayna sayesinde ve kendi aralarındaki özgür iletişim sayesinde, uzlaşma yoluyla değil de birlikte yaşama yön veren ortak sözdizim biçimleri oluşturarak doğabilecek midir, yoksa doğamayacak mıdır?

Aslında uzlaşı, uluslararası ve bölgesel alanda geçerli durum son derece istikrarsız olduğu ölçüde hassas, koşullara bağlı bir uyuşmadan başka bir şey değildir kesinlikle. Uzlaşmayla bulunan orta yol rastlantısaldır, çatışmayı derinlemesine ele almak yerine yapay olarak ortadan kaldıran boyun eğişlerden ve ödüllerden örülmüştür. Bu sonuca varmak için pazarlıklar uzun sürebilir; hatta kimi zaman etkileri önceden kestirilemez, geçici bir diktatörlük gibi işleyecek bir hakemliğin ortaya çıkmasıyla felce uğrama hali saptanana dek sürebilir. Sözdizimsel yapıysa başka bir boyutla, toplumsal ilişkileri düzenleyen ortak dilin boyutuyla ilişkilidir; bir dilbilgisi gibi duyguları ya da organik aidiyet ilişkilerini değil de mantığı temel alan biçimsel kurallara bağlı bir ussallığa uyar. Bu kuralların içinde, çatışma sözceleri kendilerine yer bulabilir, tartışmalara ve seçimlere, ola ki anlaşmalara neden olabilir, ama bunu sistem oluşturan bir mantık uyarınca yaparlar.

Daha önce siyasal aynayı incelerken, satır aralarında birçok kez *topluluk* ile *toplum* farkı ve karşıtlığı paradigmasına değindim. Bu paradigmanın ilk kuramcısı Ferdinand Tönnies'dir,[55] Batı'da toplumsal modern yaşama geçiş sorunsalı-

55 Ferdinand Tönnies, *Communauté et société* (1887), Retz, Paris, 1977.

na işaret etmiş bir sürü düşünür arasından yalnızca birkaçını sayarsak Georg Simmel, Émile Durkheim ya da Max Weber gibi toplumbilimciler izlemiştir kendisini. Bu paradigmanın organik topluluk (*Gemeinschaft*) anlayışından toplumsal yaşamın ussallaştırılmış bir yapısının söz konusu olması anlamında "ussal" denen toplumsal düzene (*Gessellschaft*) tarihsel geçiş düşüncesini temel aldığını anımsatalım. İlkinin özelliği bireyin aidiyet grubuna (aile, boy, köy, hatta küçük kent) yakınlığı ve bağlılığı, ayrıca geleneksel ve dinsel uygulamalara sadık kalmasıdır. Ötekiyse geniş kentsel ortamlarda birbirlerine işlevlerle, sözleşmelerle, üretken ve ticari alışverişlerle bağlı bireyler yararına yakınlığın yitimiyle kurulur; bütün bireyleri de devlet ve normatif hukuk yönetir. Bununla birlikte, kavramsal paradigmadan, yalnızca *Gesellschaft*'ın bütünüyle yok etmediği *Gemeinschaft* üstünde kurulması nedeniyle bile olsa iki kavram arasında köprülerin olduğu görülen toplumsal gerçekliğin betimlenmesine geçildiğinde, bu karşıtlığın farklı yüzlerinin de göz önüne alınması gerektiğini unutmamak gerekir. *Gessellschaft* daha iyisini yapıp ussal toplumsal yakınlık düzeninin içinde aidiyet duyguları, zamanla ve ara oluşumlarla dayanışmalar yaratır; tıpkı Max Weber'in önerdiği, katılımın akrabalık ilişkilerine dayanmadığı "açık topluluklar" gibi. Bir anlamda, *Gesellschaft*'ın içinde indirgenmiş bir sözde-*Gemeinschaft* yaratılır. Sonuçta, deneysel incelemeler bizi çoğunlukla topluluk ile toplum arasındaki ikiliği değişkenlerden çok etkenler olarak yorumlamaya götürür. Buna karşın, bence ince farklar ve toplumsal gerçekliğin karmaşıklığı göz önünde tutulursa, yeni tarihsel dönüşümlerin dinamiği açısından bakıldığında, başka bir deyişle geçiş süreci doruk noktasındayken ve organik istençle (*Wesenwille*) ussal istenç (*Kürwille*) karşıtlığı son noktaya varmışken, bu tipoloji tam ifadesini bulur. Hatta şurası açıktır ki, organik yapı ussal istencin sert darbeleriyle üstünlüğü-

nü yitirmeye başlayınca ve üyeleri bunun simgelediği "değişiveren dünya"da ne yapacaklarını şaşırınca, organik istençte eşi görülmemiş şiddet derecelerine, iç savaşa, ola ki ülkeler arası savaşa varabilen bir tepkiye tanık oluruz. Topluluğun organik eğilimiyle toplumun ussal eğilimi arasındaki çatışmanın, Müslümanların hâlihazırdaki öznelliklerine özgü bir veri olduğunu göstererek geliştirmeye çalıştığım yaklaşıma göre bugün İslâm âleminde yaşanan durum da budur.[56]

Yeri gelmişken, İbn Haldun'un (1332-1406) Ferdinand Tönnies'inkine oldukça yakın bir modeli ondan beş yüzyıl önce oluşturduğunu belirtelim: Bunu *asabiyyet* kavramı üstünden yapmıştır. Bu sözcük *bağlamak*, *sarmak*, *birleştirmek* olgularını tanımladığı ve *sinir*, *ateşlilik*, *şerit*, *tözel birlik* gibi adları doğurduğu için organik dayanışmayı akla getirir. İbn Haldun bu bağı savaşçı göçebe kabilelerde saptamıştır – bu bağ onun kuramına göre kabileler kentlerde iktidarı ele geçirip yerleşikleşince zayıflar.[57] Kent uygarlığı ve birlik ruhunun siyasal ara mercilere aktarımı kabilenin organik gücünü azaltır.

Halk dilinde *asabiyyet*'le ilgili sözcükler arasında *şerit* [bande] mefhumuna Fransızcadakine çok benzer biçimde fallik bir anlam kazandırılmıştır.[58] Bu anlam öznenin toplulukla arasındaki organik bağda işleyen ruhsal süreçle ilgili birtakım psikanalitik açıklamalar yapmamıza izin verir. Ben bunun, çocuğun annesine karşı ilk konumlanışındaki gibi, imgesel fallus anlamında *fallik özdeşleşme*ye dayandığını ileri süreceğim. Anneyle çocuk arasındaki bu bağın, bağlılık süresi hayvan türleri arasında en uzun olan insanda, ilkel "bir komünizm" oluşturduğunu biliyoruz. Top-

56 Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en islam*, a.g.y.

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1377; Fr. çev. *Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, Paris, 1997.

58 Fransız argosunda bander "çadırı kurmak, ereksiyon halinde olmak" demektir – ç.n.

luluk üyeleri ana gizilgüçlerin ve anneye özgü duygulanımların yatırımı aracılığıyla, bu temel sevgi ve özdeşlik deneyiminin izlerini taşır.

Daha önce söylediğimiz gibi açık açık *anne* (*ümm*) göstereniyle ilişkili "ümmet" sözcüğüyle tanımlanan *Müslüman topluluğu*nun yaşadığı olgulardan biri de budur. Genel anlamda, anne olan Öteki'ye bağımlılık tözel bağlamda imgesel bir ilişki modeli sağlar; topluluğun üyeleri de bu model sayesinde aynı bedenden yani tabu anlamında kutsallaştırılmış, demek ki cinselliği ortadan kaldırılmış bedenden geldiklerini düşünürler. Bu bağın parçalanması tehlikesi, sürgündekiler üstündeki klinik çalışmaların da bize gösterdiği gibi öznenin kökeninden kopması kaygılarını doğurur. Topluluğun yok olması kaygısına gelince, onlar da ortak anne bedenine (*ana-yurt*, *ümmet*) düşmanın izinsiz girişi düşlemlerini yaratır; düşman o bedeni bozup cinsel olarak kalıtımsal bir kirlenmeye yol açacak, böylece bedenin temiz ve arı doğurganlığını pisletecektir.

Bu *kendine özgü olanın yitimi* düşlemleri çok şiddetlidir, çoğunlukla karşı gruplar arasındaki düşmanlıklarda kadınlara karşı vahşete yol açarlar.[59] Kadını üretken fallus olarak gizleyen "ana-yurt" imgeleminin olumsuz işlevinin altında da bir başka fallik kutupluluk vardır. Lacan onu şu sözlerle ortaya koyar: "O kadın olarak bir maskeye dönüşür. Tam da o maskenin arkasında fallus olmak için maskeye dönüşür."[60] Akılda tutmak gerekir ki geleneksel dünya, imgelemin üstünlüğü altında, simgesel ve gerçek kesitleri birbirine karıştırmaya, onları büyülü bir biçimde üst üste bindirmeye çalışır. Ne var ki, olumsuz fallik işlev, biraz da topluluk üyelerinin ana-yurdun imgesel bedeniyle kaynaşmamalarını ve

59 Fethi Benslama, "La dépropriation", *Lignes*, n° 24, 1995, s. 34-61.

60 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VI: la relation d'objet (1956-1957)*, Seuil, Paris, 1994, s. 380.

aralarındaki yasak kaynaklı görevleri sürdürmelerini sağlayan kurban etme sayesinde iyi kötü korunmuştur. Bu işlev çoğunlukla yasanın kurucusuna dek uzanan babaerkil bir ata zinciri üstünden Ata'ya başvuruyla sağlanır. Bu nedenle, topluluğun bağışıklığına yönelik gerçek ya da imgesel yıkım tehditleri baş gösterdiğinde, Ata'ya sadakatsizlik kaygısının, dolayısıyla misillemelerdeki dehşetin artmasına ve onun koruyuculuğuna başvurunun, ruhuna çağrının yoğunlaşmasına tanık olunur.

Selefiliğin gelişimi (selef daha önce de söylediğimiz gibi ataya işaret eder) organik ümmet topluluğunun parçalanması düşüncesinin yarattığı yoğun tasaya yanıt verir. Bu hareketin bağnaz biçimlerinde, yandaşlar Öteki'nin atalardan kalma varlığının kanıtlarını kendi bedenlerinde gitgide daha çok göstermeye çalışır; çirkin bir erkeksiliğin ardına gizlenerek kendilerinde kadınlığı çağrıştırabilecek her şeyi kökünden kazımaya uğraşırlar. Ataların maskelerini takar, onların kendilerinde vücut bulmasına can atar, işi hortlağa ya da zombiye dönmeye dek vardırırlar. Özdeşlik savaşları maske savaşlarıdır. Maskelerin öcü diye bir şey vardır. Bu söylediklerim bireyleri harekete geçiren öznel nedensellikleri derinlemesine incelemeden, kolektif olayları bir teleskoptan görünen nesnel olgular olarak değerlendirmekle yetinmememiz gerektiğini anımsatıyor bize.

Aydınlanma Çağı'nın Müslüman âlemine bundan iki yüzyıl önce girmesinden beri, organik İslâm topluluğunun savunucuları ile onun yerine, hangi biçime bürünürse bürünsün ulusal devletin yönettiği ussal toplumlar getirmeye çalışanlar arasında amansız bir savaş vardır.[61] Dolayısıyla, asıl çatışma sanıldığı gibi laiklikle din arasında değildir; daha

61 Bu konuyla ilgili bkz. Ali Mezghani'nin önemli kitabı, *L'État inachevé*, Gallimard, Paris, 2011. [*Tamamlanmamış Devlet*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015].

doğrusu bunlar arasındaki uyuşmazlık, topluluk anlaşmasının toplumsal sözleşmeye dönüşmesi olgusuyla karşılaştırıldığında ikincil kalır. Kaldı ki, Müslüman âleminde, kesinlikle Aydınlanma Çağı'ndan yana olan ussal toplum savunucuları bir laikleştirme tasarısı taşımıyorlardı, inananlar topluluğu için egemenliğin simgesel kurumu olan halifeliği kaldıran Mustafa Kemal Atatürk dışında.

Tunus'ta Habib Burgiba'nın durumunda ise amaç, organik bağların (klan, kabile, ataerkillik vb.) zayıflaması için eğitim, toprakların düzenlenmesi ve nüfusun yönetilmesi yoluyla, Max Weber'in sözcük dağarını kullanırsak ülkenin *komünalist* yapılarının *toplumlaşma*sıdır açıkça. Din camilere kapatılıp devlet denetimi altına alınmış, bu haliyle baskı görmemiştir. Bu da Tunus'ta İslâm'la ve onun manevi değerleriyle *özdeşleşme ve özdeşleşmeden uzaklaşma*nın öznel ve öznelerarası planda birlikte var olması anlamında, kültür ve toplumsal yaşam üstünde bir *medenilik* etkisi yaratmıştır.[62] Ama Burgina'nın medenilik siyasetinin büyüsü, Tunus'taki usçu kültürel İslâm kurumlarının tarihini düşünürsek, bu ülkenin Doğu ve Batı Aydınlanma Çağları konusunda çok eskiye dayanan bir deneyiminin olması sayesinde gerçekleşebilmiştir ancak. Sözgelimi, birçok bölgeyi kasıp kavuran, sömürgeci zulmüne eklenen o korkunç 1930'lu yıllar, Tunus'ta tüm o tehlikelerin ortasında dikkat çekici derecede modern bir entelektüel ve siyasal seçkin kesimin ortaya çıktığı şaşırtıcı bir sıçramaya neden olmuştur. İşte Pierre Legendre'ın eğretilemesine göre[63] Ocak 2011 devrimininkine dek birbiri ardına kuşakları doğuran metinleri de bu kesim yaratmıştır.

62 Bu "medenilik" mefhumu konusunda, Étienne Balibar özdeşleşmeyle özdeşleşmeden uzaklaşma arasındaki bu çelişkili, ama yatıştırıcı ilişkinin korunması üstünden bir şiddet karşıtı strateji geliştiren çok önemli kuramsal açıklamalar yapmıştır.

63 Pierre Legendre, *Les Enfants du texte*, Fayard, Paris, 1992.

İnsanlığı metinler biçimlendiriyorsa ve Tunus'taki medeniliğin şu durumda olmasını sağlayan bir tümceyi seçmek gerekse, ben bu kitabın başında Arap âlemindeki ilk sendikanın kurucularından biri ve kadının kayıtsız şartsız özgürleşmesinin kuramcısı olan Tahar Haddad'dan (1899-1935) yaptığım alıntıyı anımsatırım:

> Özgürlük, yaşamın zincirlerinden kurtulmak değildir; yaşamı, onun çevresini saran taşlaşmış düşlemlerden kurtarma arzusudur.

Fethi Benslama, bu ses getiren çalışmasında, radikalleşmeye psikoloji, psikanaliz ve tarihsel analizin verileriyle yaklaşıyor. *Ölüm Siyaseti: Cihatçı "Üst-Müslümanlar"*, gençleri cihat adına ölüme ve öldürmeye sürükleyen süreçleri ele alırken, din-siyaset ilişkisine değinerek, halifeliğin kaldırılmasının yarattığı büyük travmanın ertesinde İslâm'ın bir siyaset ideali olarak dağılışına değiniyor. Yazar, düşman olarak görülen Batı'yla karşılaşmanın yarattığı kırılmayla birlikte, "daha çok" Müslüman olma, bir "Üst-Müslüman" olma yarışının ortaya çıkışını ve sonuçlarını somut örnekler ışığında inceliyor.

Benslama'ya göre, küresel cihat çağında artık alçakgönüllü, dünyadan el ayak çekmiş, tevazuyu öğütleyen İslâm değil; kibirli, Müslümanlığını sergilemekten ve dayatmaktan haz duyan, nefret yüklü bir güç gösterisi içinde Allah'ı kendine bağımlı kılıp, onu tekeline alan bir cihatçı özne başrolde ve bu belki de İslâm'ın karşılaştığı en büyük tehlike.

> *"Geleneksel İslâm'da, şehit, ölmeyi arzulamadan ölümü karşısında bulan bir savaşçıdır. Ölümü başka savaşçılarla mücadelesinin doğasında olan bir tehlike olarak kabul eder ama yaşamak ister: Ölürse, fazladan bir ödül alır. İslâmcılığın yeni şehidi içinse, ölüm mücadele sırasında gerçekleşebilecek bir şey değil, mücadelenin ereğidir. Ölmektir zafer."*

THG
0591451
HYY

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2357-1
9 789750 523571